Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte

Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde

Herausgegeben von
Heinrich Beck, Dieter Geuenich,
Heiko Steuer

Band 31



Walter de Gruyter · Berlin · New York
2001

Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte

Festschrift für Anders Hultgård
zu seinem 65. Geburtstag am 23. 12. 2001

in Verbindung mit
Olof Sundqvist und Astrid van Nahl

herausgegeben von
Michael Stausberg



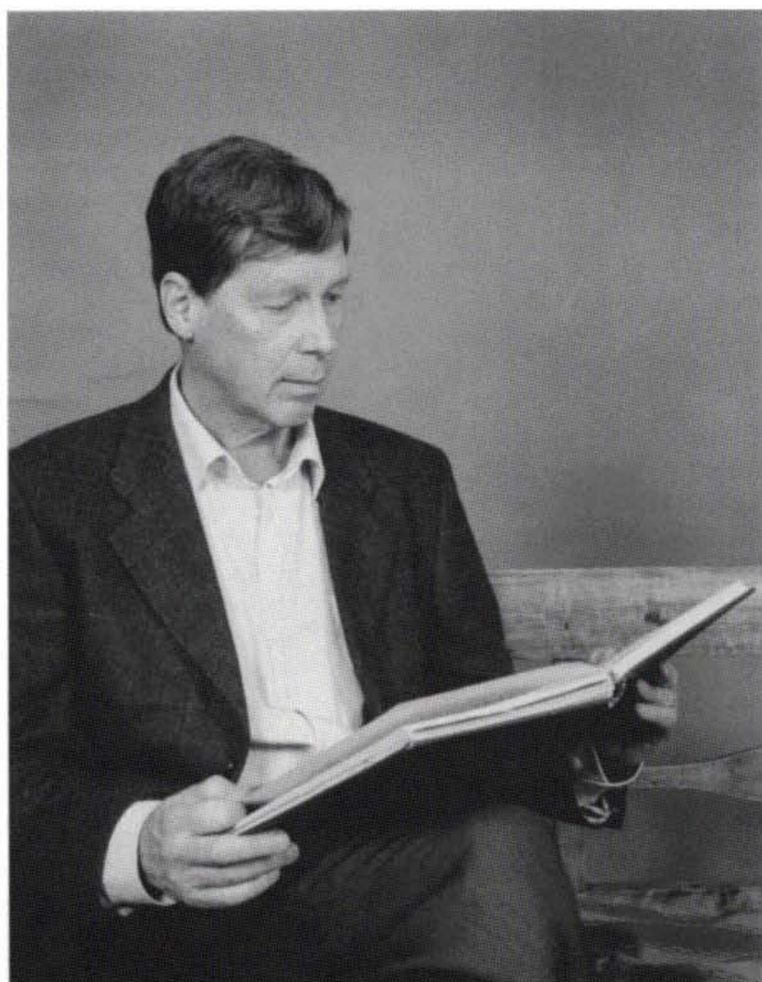
Walter de Gruyter · Berlin · New York
2001

♾ Gedruckt auf säurefreiem Papier,
das die US-ANSI-Norm über Haltbarkeit erfüllt.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte : Festschrift für Anders Hultgård zu seinem 65. Geburtstag am 23.12.2001 / hrsg. von Michael Stausberg. In Verbindung mit Olof Sundqvist und Astrid van Nahl. – Berlin ; New York : de Gruyter, 2001
(Reallexikon der germanischen Altertumskunde : Ergänzungsbände ; Bd. 31)
ISBN 3-11-017264-X

Printed in Germany
Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Einbandgestaltung: Christopher Schneider, Berlin



Anders Hultgård

Vorwort

Als Sohn schwedischer Eheleute – sein Vater war Seemannsgeistlicher – wurde Anders Hultgård am 23. Dezember 1936 in Stettin geboren. Später zog die Familie zurück in die schwedische Heimat, nach Östergötland. In Norrköping machte Hultgård im Jahre 1955 das Abitur. Im Anschluß an den Militärdienst ging er nach Uppsala, wo er zunächst deutsche, französische und griechische Literatur studierte. Auf den Magister in diesen Fächern (1962) folgte das Studium der Theologie, das er 1965 mit dem sog. „kandidatexamen" abschloß.

Einige Jahre nach seinem Studienabschluß absolvierte Hultgård eine praktische theologische Ausbildung und wurde zum Geistlichen in der Schwedischen Kirche geweiht. Am Studium der Theologie hatte ihn allerdings zunehmend die Religionsgeschichte fasziniert, und am 31. Mai 1971 wurde er mit einer Studie über die Eschatologie eines Pseudepigraphs, dem Testament der zwölf Patriarchen, promoviert. Die von seinem Lehrer Geo Widengren (1907–1995) betreute Dissertation, in deren Zusammenhang er Quellenstudien u.a. auf dem Berg Athos durchführte, bildet die Grundlage für zwei gewichtige Bände zu diesem Thema, die er 1977 und 1982 vorlegte.

Seit 1971, dem Jahr seiner Promotion, arbeitete Hultgård als Lektor für Religionsgeschichte in Uppsala. Zwei Jahre später wurde er in Religionsgeschichte und Religionspsychologie habilitiert, und von 1975 bis 1985 hatte er eine Forschungsstelle als Dozent in Uppsala inne. 1978 und 1980 hielt er sich jeweils einige Monate als Direktor des Schwedischen Theologischen Instituts in Jerusalem auf, wo er auch eine archäologische Expedition leitete. Von 1985 bis 1990 war er als Professor für Religionswissenschaft an der Universität Bergen in Norwegen tätig. Im Frühjahr 1990 war er Gastprofessor an der University of California in Santa Barbara, ehe er nach Uppsala zurückkehrte, wo er 1995 schließlich den neu eingerichteten Lehrstuhl für „Religionsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der indoeuropäischen Religionen" antrat. In den Jahren 1997, 1998 und 2000 übernahm er jeweils kurzfristige Lehrverpflichtungen in Paris (École pratique des Hautes Études/IV section) und Strasbourg (Université Marc Bloch/Faculté de Théologie Protestante). Forschungsaufenthalte führten ihn u.a. nach Dublin und Wien.

Hultgård ist Mitglied der Nathan Söderblom Gesellschaft [seit 1972], der Königlichen Humanistischen Wissenschaftsgesellschaft in Uppsala (Kungl. Humanistiska Vetenskapssamfundet i Uppsala) [seit 1997] und der Königlichen Gustav Adolfs Akademie (Kungl. Gustav Adolfs Akademien) [seit 2001].

Seine ersten größeren Arbeiten schrieb Hultgård auf Französisch, wobei ihm sein Studium der französischen Literatur zugute kam. Andere wichtige Arbeiten hat er in deutscher und englischer Sprache verfaßt. Das Abfassen wissenschaftlicher Texte in unterschiedlichen Sprachen betrachtet er als eine Herausforderung und als eine interessante Möglichkeit, sich mit den Eigenheiten der verschiedenen Wissenschaftskulturen vertraut zu machen. Hultgårds Vielsprachigkeit, mit der er schon im schwedisch-polnisch-deutschen Umfeld in Stettin vertraut wurde, soll aber nicht vergessen machen, daß er eine große Freude an seiner Muttersprache empfindet, die er in Wort und Schrift auf sehr bewußte, modischen Einschlägen abgeneigte Art und Weise pflegt.

Die Sprachen des klassischen christlich-europäischen Bildungskanons (Latein, Griechisch, Hebräisch) gehören für ihn ebenso zum selbstverständlichen wissenschaftlichen Handwerkszeug wie etwa Sanskrit, Avestisch, Altpersisch, Armenisch oder Syrisch. Seit einigen Jahren beschäftigt ihn verstärkt auch das Keltische. Seine Forscherneugier wurde stets von Quellentexten gereizt, die als eher unzugänglich gelten: Neben den mittelpersischen Schriften der Zoroastrier, der sog. Pahlavi-Literatur, faszinieren ihn beispielsweise das Ynglingatal und die Runen als religionsgeschichtliche Zeugnisse.

Mit seinen Arbeiten zur germanischen bzw. altskandinavischen Religionsgeschichte hat Hultgård sich gegenüber seinem Lehrer Widengren ein unabhängiges Profil erarbeitet und überdies neben der Philologie, der traditionellen Leitmethodologie der religionsgeschichtlichen Forschung der Uppsala-Schule, auch sein Interesse für die Archäologie als wichtige religionsgeschichtliche Hilfsdisziplin weiter pflegen können. Damit einher geht ein stärkeres Interesse an Ikonographie und rituellen Praktiken, während er sich in seinen Studien zur Religionsgeschichte des Alten Orients und des Mittelmeergebiets vor allem mit mythologischen, theologischen oder kosmologischen Vorstellungen befaßt.

Mit dem Zoroastrismus und den vorchristlichen religiösen Traditionen Armeniens und Skandinaviens gelten sein Interesse und auch seine innere Sympathie vor allem jenen Religionen, die dem Konversionsdruck der großen, sich als ‚monotheistisch' definierenden und missionierenden Religionen (Christentum und Islam) nicht standhalten konnten und entweder marginalisiert wurden, partiell vom Aussterben bedroht waren bzw. sind oder sogar völlig von der Bildfläche verschwunden sind und bestenfalls ‚implizite' von der späteren Religionsgeschichte mittransportiert oder unter veränderten Umständen wieder revitalisiert wurden. Seine Studien zur altskandinavischen Religionsgeschichte sind dabei aus dem persönlichen Bedürfnis hervorgegangen, nach den intellektuellen Wanderungen durch die Religionsgeschichte mehr über die eigene indigene religiöse Tradition zu erfahren.

Seit seiner Dissertation beschäftigt Hultgård sich intensiv mit dem Themenbereich Eschatologie und Apokalyptik. Er knüpft dabei zwar unverkennbar an Arbeiten seines Lehrers Widengren an, hat aber zugleich gerade im methodi-

schen Bereich neue Maßstäbe gesetzt. In systematischer Hinsicht beschäftigt ihn besonders das Problem der religionswissenschaftlichen Terminologie, und er pflegt seine Seminare oder die Diskussion von Literatur mit Reflexionen über die verwendete Begrifflichkeit einzuleiten.

Nachdem er mit mehreren Arbeiten zur jüdischen, zoroastrischen und armenischen Apokalyptik hervorgetreten ist, arbeitet Hultgård nun seit einigen Jahren, zum Teil tatkräftig unterstützt von unserem Pariser Kollegen François-Xavier Dillmann, ohne dessen Initiative wohl auch diese Festschrift nicht in der nun vorliegenden Form erschienen wäre, an einem größeren französischen Buchprojekt über Ragnarök, für dessen Fertigstellung ihm die mit der Emeritierung einhergehende Entlastung von ungeliebten administrativen Aufgaben hoffentlich die gebührende Muße bieten wird. Auch in diesem Buch wird wohl die komparative Methode wieder einen wichtigen Platz einnehmen, die er schon in anderen Arbeiten auf gleichermaßen innovative wie sorgfältige und vorsichtige Weise angewendet hat.

Die komparatistische Methode und das Interesse an Eschatologie bzw. Apokalyptik sind forschungsgeschichtlich eng verwandt mit einem weiteren Problembereich, in dem Hultgård sich einen Namen gemacht hat: die schon seit vielen Generationen heiß diskutierte Frage nach iranisch-zoroastrischen Einflüssen auf das Judentum und das Problem unterschiedlicher interreligiöser Beziehungen und Transferleistungen im weiteren Sinne. Exemplarisch fallen diese Interessen in einem 2000 veröffentlichten Beitrag über „Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen"[1] zusammen, dessen Thema in ihm übrigens auch den Naturliebhaber und Hobby-Botaniker (seine Frau ist Botanikerin) wachrief – ähnlich wie die Betonung der Bedeutung der Familie im Zoroastrismus dem Vater von fünf Kindern und Großvater von inzwischen fast ebenso vielen Enkelkindern stets aus der Seele gesprochen war.

Für einen auf Anregung von Hans-Joachim Klimkeit (1939–1999) in den späten 1980er Jahren geplanten Sammelband mit verschiedenen Aufsätzen des Jubilars, der bislang noch nicht fertiggestellt werden konnte, hatte Hultgård selbst den Titel „Kontinuität und Wandel in der antiken Religionsgeschichte" vorgeschlagen. Wie u.a. Hultgårds 1992 veröffentlichter langer schwedischer Aufsatz „Religiöse Veränderung, Kontinuität und Akkulturation/Synkretismus in der Wikingerzeit und der skandinavischen Religion des Mittelalters" zeigt, ist das Problem von Kontinuität und Wandel ein dominantes Motiv auch seiner Studien zur altskandinavischen Religionsgeschichte.

Die Christianisierung Schwedens und die religiösen Umwälzungen in der spätantiken mediterranen sowie orientalischen Religionsgeschichte, wie sie z.B.

---

1 Bibliographische Angaben vgl. Schriftenverzeichnis Anders Hultgård am Ende des Buches, S. 665–674.

von der Apokalyptik reflektiert werden, sind Phänomene, die regelrecht dazu verleiten, die Blickrichtung gezielt auf Kontinuitäten und Brüche in der Religionsgeschichte auszuweiten, und viele der hier versammelten Beiträge beleuchten diese Problematik auf unerwartete Weise.

In der Gegenwart erleben wir schwindende Kontinuitäten, beschleunigten Wandel und auch markante Brüche in der Religionsgeschichte: Die Frage ist nicht mehr nur, ob das Ende der Welt bald bevorsteht, sondern welche Religionen zu einer erfolgreichen ‚Zukunftsbewältigung' fähig sein werden. Auch in dieser Hinsicht kann die akademische Disziplin der Religionsgeschichte, wie sie in Uppsala seit nunmehr 100 Jahren betrieben wird, eine ‚Aktualität' vorweisen, die von dezidiert gegenwartsorientierten und scheinbar gesellschaftsrelevanten Fächern ruhig erst noch eingefordert werden darf.

Es ist bezeichnend nicht nur für das Renommee eines herausragenden Einzelwissenschaftlers, sondern auch für die Relevanz der von Hultgård innovativ fortgeführten und erweiterten Uppsalienser Forschungstradition, daß der Jubilar in der vorliegenden Festschrift mit Beiträgen von nicht weniger als 37 Kollegen und Freunden aus zehn Ländern in sechs Sprachen zu seinem 65. Geburtstag geehrt wird.

Heidelberg
im September 2001

Michael Stausberg

Inhalt

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 1-11

Mannblót í norrænum sið

AF JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON

Talsverðar ritheimildir eru til um mannblót meðal Germana og Norðurlandabúa, allt frá því að Tacitus lýsti mannblótum Semnóna í helgum lundi um A. D. 100 uns skráðar voru hliðstæðar frásagnir af blótsiðum á Þórsnesþingi á Íslandi rúmum þúsund árum síðar. Greint er frá mannblótum á nokkrum öðrum stöðum á Íslandi á níundu og tíundu öld og einnig eru fyrir hendi þó nokkrar ritheimildir um mannblót í Svíþjóð og Noregi á síðustu öldunum fyrir kristni. Heimildargildi þessara frásagna hefur verið misjafnlega metið og meðal fræðimanna er ekki ágreiningslaust í hve ríkum mæli slík blót hafi verið framin.[1]

Hér tek ég til samanburðar frásagnir af mannblóti Semnóna og Þórsnesinga. Mun ég rekja það helsta sem um þær hefur verið ritað og síðan meta heimildargildi og inntak íslensku mannblótslýsinganna.

Mannblót Semnóna

Í 39. kafla *Germaníu* fjallar Tacitus um blótsiði Semnóna og segir þar á þessa leið:

> [1] Vetustissimos se nobilissimosque Sueborum Semnones memorant; fides antiquitatis religione firmatur. stato tempore in silvam *auguriis patrum et prisca formidine sacram.* omnes eiusdem sanguinis populi legationibus coeunt caesoque publice homine celebrant barbari ritus horrenda primordia. [2] est et alia luco reverentia: nemo nisi vinculo ligatus ingreditur, ut minor et potestatem numinis prae se ferens. si forte prolapsus est, attolli et insurgere haud licitum: per humum evolvuntur. eoque omnis superstitio respicit, tamquam inde initia gentis, ibi regnator omnium deus, cetera subiecta atque parentia. [3] adicit auctoritatem fortuna Semnonum: centum pagi iis habitantur, magnoque corpore efficitus, ut se Sueborum caput credant.[2]

---

1 de Vries 1956, 408 og tilv. rit. Beck 1970, 240 og áfr. og tilv. rit. Simek 1984, 259-260 (= Simek 1993, 164-5) og tilv. rit. Dillmann 1997, 59-69 og tilv. rit.

2 Germania 1960, 88.

(Elztir allra Svefa og göfgastir eru Semnónar taldir. Til sannindamerkis um það, hve mikil fornþjóð Semnónar eru, má nefna átrúnað þeirra. Í ákveðnum tíma koma saman fulltrúar alls ættbálksins í skógi nokkurum, er fornhelgur er orðinn af helgisiðum forfeðra þeirra og ævagömlum blóthrolli. Þar blóta þeir manni til almenningsheilla, og er það hið ægilega upphaf villimannlegra helgisiða þeirra. Þá hvílir og önnur helgi á lundi þessum. Þar gengur enginn inn, nema bundinn sé fjötrum; er það tákn þess, að hann sé minna máttar og kannist við ofurvald guðdómsins. Ef svo ber undir, að hann fellur til jarðar, má hann eigi upp standa né nokkur reisa hann við, heldur verður hann að veltast burt þaðan. Að því víkur þá allur þessi annarlegi átrúnaður, að þar sé að leita uppruna þjóðarinnar og að þar sé guð allsvaldandi, en allt annað sé honum undirgefið og auðsveipt. Þá styður og gengi Semnóna hina miklu upphefð þeirra; þeir byggja hundrað sveitir og af stærð þjóðbálksins hyggja þeir, að þeir séu í öllu fyrir öðrum þjóðum.)[3]

Í nýlegu riti gerði Bruce Lincoln ágæta grein fyrir rannsóknarnýjungum síðustu áratuga á þessari mannblótsfrásögn í *Germaníu* og verður hér rakið lauslega það sem hann hefur að segja.[4]

Lincoln vekur athygli á að torvelt geti verið að túlka texta Tacitusar rétt. Hann hafi safnað miklum upplýsingum og sett þær fram í knöppu formi og í máli hans leynist því oft dulinn fróðleikur. Margræðni gæti víða í orðalagi og fræðimenn hafi oft valið augljósasta lestur fremur en þann sem gaf fyllri mynd. Dæmi um þetta er orðið *caeso*, sem notað er um framkvæmd mannblótsins, en það þýðir orðrétt *sundurlimun*. Í sambandi við túlkun á torráðnu orðalagi í texta Tacitusar vitnar Lincoln sérstaklega í tímamótaritgerðina „Horrenda Primordia“ eftir L. L. Hammerich frá árinu 1952, sem hann segir að fræðimenn í germönskum fræðum hafi almennt tekið undir (46–47). Í framhaldi kemst Lincoln þannig að orði:

> As to what was actually done within the Semnones' cult, Tacitus is brief but highly expressive. A human victim was dismembered: on this the terminology is clear. Not only is the participle *caesus* (from *caedere* "to cut, hew, cut to pieces“) used to denote the manner in which the victim was offered, but the ritual is also said to be „barbaric“ (barbari ritus). This is not simply a condemnation of human sacrifice per se, for Tacitus elsewhere (*Germania* 9; *Annals* 13,57) discusses the human offerings of the Germans without such language. Rather, there was something specific within the Semnones' practices that he found particularly offensive, and Hammerich has persuasively argued that this was the dismemberment of the victim, perhaps performed in full public view (*caesoque publice homine*). Archeological evidence may now provide grisly corroboration of these practices.[5]

---

3 Germanía 1928, 71–72.

4 Lincoln 1986, 45–50.

5 Lincoln 1986, 48–49 og tilv. rit.

Lincoln ræðir einnig sérstaklega heimildargildi þess kafla í *Germaníu* sem hér var vitnað til og er niðurstaða hans sú að umrædd lýsing á blótsiðum Semnóna byggi á traustari heimildum en flest annað í riti Tacitusar. Upplýsingar um blótið telur Lincoln að Tacitus hafi fengið milliliðalaust frá germönskum heimildarmönnum sem virðist hafa verið engir aðrir en Masyos, konungur Semnóna, og völva hans, Ganna, sem komu til Rómar á ríkisárum Domitianusar (A. D. 81–96), skömmu áður en *Germanía* var rituð. Frásögnin af blóti Semnóna sé þannig einhver fágætasta og dýrmætasta blótheimild sem um geti í fornri þjóðfræði, marktæk lýsing lifandi guðsdýrkunar, og jafnframt elsta og ítarlegasta lýsing sem til sé á forkristnu germönsku blóti.[6]

Sá vitnisburður fornleifa sem Lincoln nefnir eru víðtækar fornminjarannsóknir sem gerðar hafa verið í Lossow skammt frá Frankfurt an der Oder. Þar hafa verið dregnar fram í dagsljósið ríkulegar minjar um tvö þúsund ára gamla fórnarsiði. Sérstaka athygli hefur vakið mismunandi meðferð á beinum fórnardýra annars vegar og hins vegar á beinum manna sem fórnað hefur verið. Bein fórnardýranna, hrossa og nauta, eru í flestum tilvikum heil og óskert en bein fórnarmanna hafa undantekningarlaust verið brotin (49–50, nmgr. 27).

Þessu næst víkur Lincoln að uppruna og inntaki þess blóts sem fór svo mjög fyrir brjóstið á Tacitusi. Blótið er sagt framið til að minnast uppruna Germana, en frá upphafi þeirra og tilurð segir í 2. kafla *Germaníu*. Þar segir að þeir vegsami Tvistó, guð fæddan af jörðu, og Mann, son hans, og kalli þá ættfeður og stofnendur þjóðarinnar.[7] Tvisto eða Tvisco er álitinn hafa verið tvíkynja frumvera, en nafnið hefur verið talið þýða „tvöfaldur“ eða „tvíburi“. Tvistó gat Mann eða Mannus af sér af eigin ramleik, en heiti hans þýðir einfaldlega „maður“. Er Tvistó þannig ein þeirra tvíkynja frumvera sem svo víða koma fyrir í upprunagoðsögum og er Mannus talinn hafa fórnað honum og skapað heiminn.[8]

Mircea Eliade hefur dregið saman dæmi úr öllum heimsálfum sem gefa til kynna að hver helgiathöfn sem framkvæmd er eigi sér guðlega fyrirmynd eða frumgerð og mikilvægustu blót hvers trúflokks eða þjóðar séu hvarvetna endurtekning frumblóts guðanna, sköpunarblótsins.[9] Með hliðsjón af þessu hefur mannblótið í Semnónalundi þannig verið nákvæm endurtekning og eftirlíking af því er Mannus fórnaði Tvistó og gerði af honum heiminn. Lincoln vitnar í Eliade og tekur jafnframt undir með Hammerich er hann telur að það hafi einmitt verið þessi blóðuga eftirlíking frumblótsins og sundurlimun fórnarlíksins sem hafi vakið Tacitusi sérstakan hrylling.[10] Og Lincoln heldur áfram:

---

6 Lincoln 1986, 45–46 og tilv. rit.

7 Germanía 1928, 17–18. Lincoln 1986, 50 og tilv. rit.

8 Lincoln 1986, 50. Simek 1984, 418 (= Simek 1993, 232–233) og tilv. rit.

9 Eliade 1974, 21–27 og tilv. rit.

10 Lincoln 1986, 47.

> Each time the Semnones performed sacrifice, they thus repeated acts of creation: „horrific origins," as it were. Each victim re-presented Tuisto, the „Twin," and was dismembered at the very spot where the original Tuisto first appeared and was carved up to form the various people of the world, of whom the Semnones were – in their own view, of course – the most important.[11]

Fornleifafundirnir sem nefndir voru styðja hvorttveggja, kenninguna sem Eliade hefur mótað um endurtekningu frumblótsins og túlkun Hammerichs og Lincolns á texta Tacitusar. Bein þeirra manna sem fórnað var í helgum lundi Semnóna hafa verið brotin í blótinu og líkamir þeirra jafnframt hlutaðir sundur.

Mannblót á Þórsnesþingi

Goðsagan um Ými er norrænt afbrigði indóevrópsku goðsögunnar um sköpunarblót guðanna, þar sem frumveru var fórnað. Þá sögu er að finna í *Grímnismálum*, en þar segir að jörðin hafi verið sköpuð úr holdi Ýmis, særinn úr blóði hans, björg úr beinum, baðmur úr hári og himinn úr haus. Miðgarður hafi verið gerður úr brám jötunsins og skýin úr heila hans.[12]

Í *Snorra-Eddu* er í óbundnu máli nánari lýsing á framkvæmd frumblótsins. Því er lýst þar hvernig þrír guðir, bræðurnir Óðinn, Vili og Vé, synir Bors og Bestlu, drápu Ými jötun, hlutuðu hann í sundur og gerðu jörð og himin úr hlutunum.

> Þeir tóku Ými ok fluttu í mitt Ginnungagap ok gerðu af honum jörðina – af blóði hans sæinn ok vötnin, jörðin var gör af holdinu, en björgin af beinunum; grjót ok urðir gerðu þeir af tönnum ok jöxlum ok af þeim beinum er brotin váru.[13]

Rétt er að veita því athygli, að í orðum Snorra að auk þeirra beina sem björgin voru gerð af er sérstaklega vikið að þeim beinum Ýmis „er brotin váru".

Mannblótslýsingar í íslenskum fornritum eru sjaldnast ítarlegar og því er torvelt að benda þar á eftirlíkingu sköpunarblóts norrænnar goðafræði. Í *Kristni sögu* og *Óláfs sögu Tryggvasonar enni mestu* er sagt frá fyrirhuguðu mannblóti heiðingja á Þingvöllum við kristnitöku, þar sem verstu mönnum skyldi fórnað og fórnarlíkunum varpað fyrir björg eða í gjár.[14] Í vísu Þorvalds veila, sem túlkuð hefur verið sem mannblótslýsing, segir að manni skuli fyrirkomið og fórnað með því að hrinda honum fram af hömrum.[15]

---

11 Lincoln 1986, 50 og tilv. rit.

12 *Eddadigte* 2, 19–20.

13 *Snorra-Edda* 1935, 25.

14 *Kristni saga* 1905, 39–40. *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* 1961, 191–192.

15 *Kristni saga* 1905, 23. Ó. Lárusson 1958, 135–145.

Umræddar mannblótslýsingar eru óljósar um einstök atriði blótsins, en þó kemur fram í þeim öllum, að fórnarmönnum skyldi varpa fyrir björg eða hamra, hugsanlega gagngert í því skyni að brjóta bein þeirra.

Í *Landnámabók* og *Eyrbyggja sögu* er mannblótslýsing frá Þórsnesþingi:

> ... var þar þá helgistaðr mikill. Þar stendr enn Þórssteinn, er þeir brutu þá menn um er þeir blótuðu, ok þar hjá er dómhringr, er þeir dæmdu menn til blóts.[16]

Skoðanir fræðimanna um samhengi heimildanna hafa verið skiptar. Ég hef fyrr gert ítarlega grein fyrir þeim umræðum og leyfi mér að vísa til þess hér. Síðast fjallaði ég um þetta álitamál í ritgerð minni „Mannblót í Semnónalundi og á Þórsnesþingi", sem birtist í *Skírni* 1999. Þar voru niðurlagsorð mín þessi:

> Samkvæmt því sem hér hefur verið rakið hníga sterk rök að því að *Landnámabók* sé heimild *Eyrbyggju* um blót á Þórsnesþingi. Að mínu mati vega þar þyngst annars vegar hin þjóðsagnafræðilegu rök, að sagnamyndun *Landnámabókar* sé undanfari *Íslendinga-sagna*, og hins vegar mismunandi afstaða sagnaritara 12. og 13. aldar til blótminna. Þá má minna á, að Haukur Erlendssonar segir nánast berum orðum að Ari hafi ritað frumgerð *Landnámabókar* af umræddu svæði.[17] Frásagnir af blótum og þinghaldi á Þórsnesþingi hafa þannig, að því er best verður séð, verið skráðar af sjálfum Ara fróða þegar um 1100, aðeins rúmri öld eftir að fórnarmenn höfðu síðast verið brotnir um stein þar á þinginu.[18]

„... Þórssteinn... brutu um þá menn er þeir blótuðu."

Frásögn *Landnámabókar* og *Eyrbyggja sögu* þess efnis að fórnarlíkin hafi verið brotin á tilteknum steini hefur ekki vakið sérstaka athygli fræðimanna. Í Íslensk-enskri orðabók Cleasby's og Guðbrands er orðalag *Eyrbyggja sögu* þýtt bókstaflega og athugasemdarlaust: „on which the men were broken".[19] Maurer leggur á hinn bóginn aukamerkingu í so. *að brjóta* í *Landnámabók* og *Eyrbyggju* og telur í henni felast að *hálsbrjóta* eða *hryggbrjóta*.[20] De Vries tekur undir að brjóta merki að hryggbrjóta, en varpar fram þeirri spurningu, hvort hér sé hugsanlega um að ræða sama fyrirbæri og þekkst hafi víða í Þýskalandi, að berja sakamönnum við stein fyrir aftöku.[21] Von Amira gerði á sínum tíma athugasemd við

16 *Íslenzk handrit* 3, 227. *Íslenzk fornrit* 1, 126. Sbr. *Íslenzk handrit* 3, 39 og *Íslenzk fornrit* 4, 18.

17 *Íslenzk handrit* 3, 345. Sbr. *Íslenzk fornrit* 1, 395–397.

18 J.H. Aðalsteinsson 1999, 369 og tilv. rit. Það sem hér fer á eftir er í stórum dráttum samhljóða Skírnisritgerðinni.

19 Cleasby/Vigfusson 1975, 80.

20 Maurer 1855, 427 nmgr. 24: „... an einem eigenen Steine an der Dingstätte das Genick des zu opfernden Menschen brechen lassen". Maurer 1856, 197 nmgr. 32: „.. dem Brechen des Rückens am Opfersteine". Sjá ennfr. von Amira 1922, 115 nmgr. 5.

21 de Vries 1956, 411 og tilv. rit.

túlkun Maurers á so. *að brjóta*. Benti hann réttilega á að athugasemd *Eyrbyggju* um blóðslitinn á Þórssteininum gæfi til kynna að menn hefðu allt fram á þrettándu öld haft hugboð um blóðugar mannfórnir á Þórsnesþingi og því væri trúlegt að meira hefði verið að gert en hryggbrjóta fórnarmennina.[22]

Sá skilningur Maurers as so. *að brjóta* merki *að hryggbrjóta* hefur hins vegar orðið lífseigur hvað *Eyrbyggja sögu* varðar og kemur víða fram í þýðingum á sögunni.[23] Slíkar þýðingar eiga sér þó enga stoð í frumtextanum, hvorki í *Eyrbyggja sögu* sjálfri né í *Landnámabók*. Þar stendur aðeins að fórnarmennirnir hafi verið brotnir um steininn eða á steininum.

En hvað þýðir það þá þegar sagt er að mennirnir sem blótað var hafi verið brotnir um Þórssteininn og hvað má ætla að hafi falist í þeim verknaði? Til svars við þessari spurningu er nærtækast að kanna fyrst merkingu so. *að brjóta* í fornu máli og líta á nokkur dæmi: *brjóta fótleggi, brjóta hendur og fætur, brjóta skip (stafna val, mástalls vísund) brjóta hof, brjóta krossa, brjóta heilög tákn.*[24] Í þessum dæmum felur so. *að brjóta* ýmist í sér merkinguna að skipta því sem brotið er í tvo hluta eða að skipta hinu brotna í marga hluta, jafnvel brjóta í spón. Í fornu máli hefur *brjóta* þannig merkt hvorttveggja, að skipta í tvennt eða í marga hluta. Síðari merkingin kemur víða fyrir í afleiddum myndum svo sem *hoddbrjótur, baugabrjótur, menbrjótur*, sem haft var um gjafmilda höfðingja til forna er brutu dýrgripi í marga hluta og útdeildu til skálda og annarra vildarmanna sinna.[25] Þannig virðist so. *að brjóta* öllu fremur merkja að skipta í marga hluta, mörg brot, þegar so. er notuð án sérstakrar skýringar.

Mér virðist því eðlilegt að skilja frásögn *Landnámabókar* og *Eyrbyggja sögu* af mannblótunum á Þórsnesþingi þannig, að fórnarmennirnir hafi verið margbeinbrotnir á Þórssteininum, m. ö. o. brotið í þeim hvert bein. Ekki hefði þjónað sérstökum tilgangi að hryggbrjóta eða hálsbrjóta fórnarlíkin eða fórnarmennina, enda liggur ekki heldur beint við að skilja orð textans þannig. Hafi hins vegar flest eða öll bein verið brotin í fórnarmönnunum á sama hátt og hjá Semnónum og þeir síðan væntanlega hlutaðir í marga parta eins og þar, þá er hér einfaldlega um að ræða lýsingu á eftirlíkingu Ýmisblótsins, sköpunarblót til að tryggja farsæla framvindu náttúrunnar og hinnar mannlegu tilveru. Og sundurlimun fórnarmannsins virðist þá hafa verið gerð hér á landi með svipuðum hætti og í hinum fornhelga blótlundi hjá Semnónum.

Trúarbragðafræðileg hugsun að baki sköpunarblóts er, að hinn skapaði heimur hafi orðið til við fórnarathöfn frumblótsins. Óskapnaðaröflin herja

---

22 von Amira 1922, 115.

23 Isländska Sagor 1980, 19. Die Saga von den Leuten auf Eyr 1999, 26. The Saga of the People of Eyri 1997, 138.

24 Cleasby/Vigfusson 1975, 80: Lexicon Poeticum 1966, 65–66.

25 Lexicon Poeticum 166, 65–66 o. v.

stöðugt á heiminn og því þarf að endurtaka frumblótið á ákveðnum fresti til að tryggja farsæla framvindu allrar sköpunar, frjósemi jarðar, dýra og manna, vöxt og viðgang alls lífs.[26] Þegar numin eru ný lönd er þörfin einkar brýn að festa nýja byggð og nýtt samfélag með eftirmynd frumblótsins.

Þingið á Þórsnesi var nokkru eldra en Alþingi á Þingvelli við Öxará. Það var trúlega stofnað á níundu öld, skömmu eftir að Þórólfur Mostrarskegg kom frá Noregi. Þess er sérstaklega getið í *Landnámabók*, að Þórólfur hafi stofnað héraðsþing með ráði allra sveitarmanna. Þarna var Þórólfur Mostrarskegg að leggja grunn að nýju samfélagi og því lá beint við að blóta í eftirlíkingu hins fyrsta mannblóts. Og mannfórnin mun hafa farið fram í augsýn allra þeirra sem þingið sóttu eins og hjá Semnónum. Þegar þingið hafði verið flutt blótaði Þórður gellir og færði guðunum hliðstæða mannfórn. Með því blóti lagði hann grunn að fjórðungsþingi með ráði allra fjórðungsmanna, eins og segir í *Landnámabók*. Mannblót í eftirlíkingu hins fyrsta sköpunarblóts var því einnig við hæfi í dæmi Þórðar gellis.

En hversvegna hneykslast Ari fróði ekki á blóðugum mannblótum Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis? Hví var Ari, kristinn prestur, svo miklu umburðarlyndari en heiðni sagnaritarinn Tacitus? Svarið er tvíþætt. Annars vegar byggist hlutlaus og jafnvel jákvæð afstaða Ara fróða til umræddra mannblóta á því hvernig Íslendingar snerust frá heiðni til kristni. Heiðnu goðarnir í Lögréttu tóku sjálfviljugir þá ákvörðun að landsmenn skyldu verða kristnir, en þeirri ákvörðun fylgdi í fyrstu engin sérstök fordæming á hinum eldri sið.[27] Sögulegir viðburðir úr heiðni voru varðveittir og skráðir á bókfell fordómalaust, einnig frásagnir af trú og helgisiðum. Sagnaritarar elleftu aldar og fyrri hluta hinnar tólftu fordæmdu ekki þá menn sem höfðu lifað og dáið í heiðni á Íslandi, fráhverfingar hlutu jafnvel náð fyrir augum þeirra.[28] Hvað varðar mannblót Þórðar gellis, þá er rétt að minna á að sonur Þórðar var Eyjólfur grái, faðir Þorkels, föður Gellis, föður Þorgils, föður Ara.[29] Skyldleiki Ara fróða og Þórðar er því einnig röksemd fyrir því sem fyrr var fram haldið, að *Eyrbyggja saga* byggi sína frásögn á *Landnámabók* og það hafi enginn annar verið en Ari fróði sem fyrstur ritaði frásagnir af blótum Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis.

Lincoln heldur því fram með traustum rökum, að frásögn Tacitusar af blóti Semnóna sé elsta, haldbesta og ítarlegasta heimild sem fyrirfinnist um norðurevrópskt blót fyrir kristnitöku. Hann gerir þá aðeins ráð fyrir *Eyrbyggja sögu* sem heimild um blót þeirra Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis og fylgir þar

---

26 Eliade 1983, 97; 400–401.

27 J.H. Aðalsteinsson 1978, 133–135.

28 J.H. Aðalsteinsson 1997, 40–41.

29 *Íslenzk fornrit* 1, ættartala IXb. Hvammverjar.

niðurstöðum eldri fræðimanna. *Landnámabók* nefnir hann ekki.[30] Taka má heils hugar undir orð Lincolns um traust heimildargildi frásagnar Tacitusar af mannblóti Semnóna. En ég vil leyfa mér, í ljósi þess sem hér hefur verið rakið, að halda því fram að frásögn *Landnámabókar* af mannblótum Þórólfs Mostrarskeggs og Þórðar gellis sé einnig mjög traust heimild um mannblót fyrir kristnitöku og ekki öllu síðri. Hitt er og mikilvægt, að þessar tvær traustu frásagnir styðja hvor aðra.

Mannblótið í helgum lundi Semnóna var framið til almenningsheilla og blótað var til þess guðs sem öllu ræður, eða guðs allsvaldanda eins og hann hefur líka verið nefndur á íslensku. Ýmsum getum hefur verið að því leitt hver norrænna guða samsvari guði allsvaldandi hjá Semnónum. Flestir hinna eldri fræðimanna töldu að það væri Týr, en Óðinn hefur einnig verið nefndur.[31] Sérstaka athygli vekur þó að mannblót Semnóna var ekki tengt hernaði sérstaklega.

Hið sama gildir um mannblót Þórsnesinga. Það virðist einvörðungu hafa verið framið í friðsamlegu augnamiði til almenningsheilla. Í *Landnámabók* er Þórólfur Mostrarskegg sagður hafa verið blótmaður mikill og trúað á Þór. Þórólfur gæti hafa sett traust sitt á Þór í förinni yfir hafið svipað Helga magra sem trúði á Krist, en hét á Þór til sjófara og harðræða.[32] Sonarsonur Þórólfs, Þorgrímur goði Þorsteinsson, er hins vegar samkvæmt traustum heimildum sagður hafa blótað Frey.[33] Það er því engan veginn sjálfgefið að Þórólfur Mostrarskegg hafi blótað Þór einan á hinu fyrsta Þórsnesþingi, og enn síður gefið að Þórður gellir hafi aðeins blótað Þór í því sköpunarblóti sem hann framdi við stofnun fjórðungsþings. Þessi ályktun er í engu ósamræmi við það sem segir um Þórssteininn í heimildunum, því að eðlilegt var að gera ráð fyrir því að Þór ætti hlut að því að brjóta bein fórnarmanna í krafti afls síns og verkfæris. Fremsti guð laga og réttar í íslenska þjóðveldinu var á hinn bóginn Freyr og hann er nefndur fyrstur í baugeiðnum. Freyr hlaut því, ásamt Þór, að skipa veglegan sess þegar lagður var grunnur að lögum nýs samfélags. Þá má væntanlega einnig ganga að því sem gefnu, að baugeiðurinn forni hafi verið unninn á þingi Þórsnesinga og *hinn almáttki áss* hafi því einnig átt virðulegt sæti í hugum þeirra sem þar komu saman. Miklum getum hefur verið að því leitt hver hinna norrænu guða hafi verið *hinn almáttki áss* og hafa fjórir guðir verið

---

30 Lincoln 1986, 46, nmgr. 20.

31 de Vries 1957, 33, nmgr. 4 og tilv. rit; 34, nmgr. 5, þar sem niðurstaða Hammerichs um blót Semnóna er dregin í efa. Sbr. einnig J.H. Aðalsteinsson 1997, 175–181 og tilv. rit.

32 *Íslenzk fornrit* 1, 250; 253.

33 *Íslenzk fornrit* 4 1943, 50. J.H. Aðalsteinsson 1998, 95–101.

tilnefndir, Óðinn, Týr, Ullur og Þór. Hér gefst mér ekki svigrúm til að ræða þetta efni frekar, en vísa til þess sem ég hef áður um það ritað.[34]

Sú niðurstaða sem hér hefur verið reifuð bendir til víðtæks skyldleika og trúarsögulegs samhengis á milli mannblótsins í hinum fornhelga lundi Semnóna og mannblótsins á þingi Þórsnesinga þúsund árum síðar.

Heimildaskrá

J.H. Aðalsteinsson 1978. *Under the Cloak*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala.

J.H. Aðalsteinsson 1997. *Blót í norrænum sið*. Reykjavík.

J.H. Aðalsteinsson 1998. *A Piece of Horse Liver*. Myth, Ritual and Folkelore in Old Icelandic Sources. Reykjavík.

J.H. Aðalsteinsson 1999. „Mannblót í Semnónalundi og á Þórsnesþingi". *Skírnir*, 361–376, Reykjavík.

Amira, K. von 1922. *Die Germanischen Todesstrafen*. Untersuchungen zur Rechts- und Religionsgeschichte. München.

Beck, H. 1970. Germanische Menschenopfer in der literarischen Überlieferung. Jankuhn, H.: *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. Göttingen.

Cleasby, R. and Vigfusson, G. 1975. *An Icelandic-English Dictionary*. London.

Die Saga von den Leuten auf Eyr. Eyrbyggja saga 1999. Herausgegeben und aus dem Altisländischen übersetzt von Klaus Böldl. München.

Dillmann, F.-X. 1997. Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion. Hultgård, A. Red.: *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, 51–73. Nora.

Eddadigte II. Gudedigte 1962. Udgivet af J. Helgason. København.

Eliade, M. 1974. *The Myth of the Eternal Return or Cosmos and History*. Princeton.

Eliade, M. 1983. *Patterns in Comparative Religion*. London.

Eyrbyggarnas saga 1980. Översatt och utgiven av H. Alving. Inledning av D. Strömbäck. Isländska sagor 1. Avesta.

Eyrbyggja saga 1935. E. Ó. Sveinsson gaf út. ÍF 4, 1–191. Reykjavík.

Eyrbyggja saga 1980. Sjá Eyrbyggarnas saga.

Eyrbyggja saga 1997. Sjá The Saga of the People of Eyri.

Eyrbyggja saga 1999. Sjá Die Saga von den Leuten Auf Eyr.

Germanía 1928 og 1960. Sjá Tacitus, C.

Gísla saga Súrssonar 1943. B. K. Þórólfsson gaf út. ÍF 6, 1–118. Reykjavík.

Hammerich, L. L. 1952. „Horrenda Primordia". Zur ‚Germania' c. 39. *Germanisch-Romanische Monatschrift* 33, 228–233. Heidelberg.

ÍF = Íslenzk fornrit I og áfr. 1933 og áfr. Reykjavík.

Íslendingabók 1968. J. Benediktsson gaf út. ÍF 1, 1–28. Reykjavík.

Kristni saga 1905. Hrg von B. Kahle. Altnordische Saga-Bibliothek 11, 1–86. Halle a. d. S.

Landnámabók 1968. J. Benediktsson gaf út. ÍF 1, 29–525. Reykjavík.

Landnámabók 1974. J. Benediktsson ritaði inngang. Íslenzk handrit 3. Reykjavík.

Ó. Lárusson 1958. „Vísa Þorvalds veila", í Ó. Lárusson: *Lög og Saga*, 135–145. Reykjavík.

Lexicon Poeticum 1966. Oprindelig forfattet af S. Egilsson. 2. udg. ved F. Jónsson. Fotografisk genoptryk. København.

34 J.H. Aðalsteinsson 1997, 175–182 og tilv. rit.

Lincoln, B. 1986. *Myth, Cosmos, and Society*. London.
Maurer, K. 1855 og 1856. *Die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume*. 1–2. München.
Óláfs saga Tryggvasonar en mesta 2 1961. Udg. af Ó. Halldórsson. E. Munksgaard. København.
The Saga of the People of Eyri 1997. Translated by Judy Quinn. The Complete Sagas of Icelanders 5, 129–218. General Editor: V. Hreinsson. Reykjavík.
Simek, R. 1984. *Lexikon der germanischen Mythologie*. Stuttgart.
Simek, R. 1993. *Hugtök og heiti í norrænni goðafræði*. 1. I. Ásdísardóttir þýddi. Reykjavík.
S. Sturluson 1935. *Edda Snorra Sturlusonar með skáldatali*. Útg. G. Jónsson. Reykjavík.
Tacitus, C. *Germanía* 1928. Þýtt hefir P. Sveinsson. Reykjavík.
Tacitus, C. *Germania* 1960. Originalets text med svensk tolkning jämte inledning och kommentar av A. Önnerfors. Stockholm.
Vries, J. de 1956–1957. *Altgermanische Religionsgeschichte* 1–2. Berlin.

Deutsche Zusammenfassung

In diesem Aufsatz werden zwei schriftliche Quellen zu Menschenopfern in der altgermanischen Religion gegenübergestellt. Zum einen handelt es sich um eine zeitgenössische Beschreibung: Tacitus berichtet um 100 n. Chr. in seiner Germania von Menschenopfern der Semnonen, die in einem heiligen Hain stattfanden. Zum anderen geht es um die Schilderung von Menschenopfern auf dem Thornes-Thing auf Island im neunten und zehnten Jahrhundert, die höchstwahrscheinlich von Ari fróði um 1100 stammt.

Am Anfang des Aufsatzes behandelt der Verfasser eine neuere Untersuchung von Bruce Lincoln zu Tacitus' Erzählung von den Menschenopfern der Semnonen. Lincoln begründet in überzeugender Weise, dass Tacitus an den Opferritualen der Semnonen die Tatsache als anstößig empfand, dass sie ihre Menschenopfer vor den Augen der Allgemeinheit zerteilten. Das Vorgehen sei jedoch mit der bestimmten Absicht erfolgt, das Uropfer der Urschöpfung zu wiederholen, als Mannus seinen Vater Tuisto opferte, seinen Körper zerteilte und daraus die Welt erschuf. Lincoln betont besonders die verlässliche Quellenlage der erwähnten Überlieferung, die Tacitus wahrscheinlich direkt vom König der Semnonen oder von seiner Seherin erhielt.

Danach behandelt der Verfasser das Schöpfungsopfer nordischer Mythologie, wie es in den Edda-Liedern und der Snorra-Edda dargestellt wird: Bors Söhne, Odin und seine Brüder, opferten Ymir, zerteilten ihn und erschufen daraus die Welt – und auf dieselbe Weise verfuhr Mannus mit Tuisto.

Direkte Beschreibungen einer Nachahmung dieses Schöpfungsopfers lassen sich in historischen Schriftbelegen nicht finden, aber in der Überlieferung der Landnámabók und der Eyrbyggja saga wird von einer Thingveranstaltung auf Snæfellsnes in Westisland berichtet, dass dort auf dem Thing Menschenopfer an einem Stein „gebrochen" wurden. Der Verfasser führt Argumente dafür an, dass

die Landnámabók das Abhalten von Thingveranstaltungen und Opferritualen in einer ursprünglichen Form dokumentiere. Die Landnámabók wurde vermutlich von Ari fróði gegen 1100 verfasst, zirka hundert Jahre nachdem der Erzählung zufolge dort beim Thing zum letzten Mal Menschen geopfert wurden. Dass dabei Menschenopfer am Stein gebrochen worden sein sollen, möchte der Verfasser so deuten, dass ihre Gebeine mehrfach gebrochen und in derselben Weise wie bei den Semnonen zerteilt wurden. Die Thingstätte auf Snæfellsnes wurde bei der Planung eines neuen Besiedlungsgebietes auf vorher unbesiedeltem Land geschaffen, und daher dürfte es unter diesen Umständen folgerichtig gewesen sein, ein auf die Ursprünge zurückgehendes Schöpfungsopfer zu wiederholen, um sich Erfolg, Fruchtbarkeit und Wohlergehen für künftige Zeiten zu sichern.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 12-43

Unsterblichkeit - Auferstehung - Reinkarnation. Postmortalitätsmodelle in der europäischen Religionsgeschichte

VON GREGOR AHN

I. Verbindungslinien zwischen vorderorientalischen und europäischen Postmortalitätsvorstellungen - ein Forschungsrückblick

Seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts beschäftigt die mit der Ideen- und Mentalitätsgeschichte der Antike und hellenistischen Zeit befaßten Disziplinen eine bislang immer noch unabgeschlossene Kontroverse um den Einfluß vorderorientalischer, vor allem iranischer Vorstellungen und Motive auf die Entwicklung religiöser Vorstellungen im nachexilischen Judentum. Für westliche, meist vom Christentum geprägte Forscher erhielt diese Problematik vor allem deshalb eine weit über rein akademische Fragen hinausgehende Brisanz, weil von dem mutmaßlichen Nachwirken iranischer Ideen auf jüdische Vorstellungen implizite auch die Wurzeln christlicher Theologien und Traditionen berührt wurden. So suchten viele Alttestamentler als christliche Theologen einen Einfluß des Zoroastrismus, der auf den legendären Religionsgründer *Zarathuštra* (griech. *Zoroaster*) zurückgeführten (alt-)iranischen Religion,[1] auf das Judentum aus apologetischen Gründen kategorisch abzustreiten, da von dieser Annahme eine massive Gefährdung der Originalität und Authentizität ihres christlichen Glaubens auszugehen schien;[2] Iranisten und Althistoriker zeigten sich demgegenüber von der großen Zahl vermeintlich analoger Vorstellungen zwischen

---

1 Für eine Kurzorientierung über die Geschichte des Zoroastrismus vgl. Ahn 1999, 32f.; zu einer ausführlichen Darstellung vgl. demnächst die fundierte und methodisch neue Wege einschlagende dreibändige Abhandlung des Herausgebers dieses Bandes (Stausberg 2001/2002). — Für sehr hilfreiche Literaturrecherchen bedanke ich mich herzlich bei meiner Mitarbeiterin Isabel Laack.

2 Für die Diskussion des Zusammenhangs von zoroastrischen und jüdischen Postmortalitätsvorstellungen war in den letzten Jahrzehnten vor allem die Monographie des Wiener Kardinals König (1964, z.B. 267-285) von großer forschungsgeschichtlicher Bedeutung.

iranischen und jüdischen Religionsformen häufig so beeindruckt, daß sie diese Übereinstimmungen nur im Rahmen eines Modells glaubten erklären zu können, das von einem Nachwirken iranischer Vorstellungen im Judentum ausging.[3] Inhaltlich ging es bei den diskutierten Analogien um einzelne, für Judentum und Christentum in gleicher Weise zentrale Theologumena wie Messiasglauben, Engelvorstellungen und das Konzept des ethisch-metaphysischen Dualismus, nicht zuletzt aber auch um Postmortalitätsmodelle, die – wie etwa der Auferstehungsglaube – in individuell-eschatologischen Entwürfen thematisiert wurden oder aber – wie z. B. die Vorstellungen vom endzeitlichen Gericht und von den sich daran anschließenden endgültigen transmundanen Heils- bzw. Unheilszuständen – in kosmisch-eschatologischen Geschichtskonstruktionen (Apokalyptik) formuliert wurden.[4]

Als Religionshistoriker hat Anders Hultgård diese Debatte mit einigen herausragenden Beiträgen und hochinnovativen Forschungsimpulsen bereichert.[5] Seine neue kleine Abhandlung über das „Paradies" behandelt die Transformation der mit diesem Terminus verbundenen Vorstellungen von den Beschreibungen der (noch ganz konkreten) Gartenanlagen der achaimenidischen Großkönige, die zugleich als Repräsentationssymbol der persischen Weltmacht dienten, bis zur Konzeption eines eschatologischen Jenseitsgartens und Ortes der Seligen in Judentum, Christentum und Islam.[6] An diesen gelungenen Brückenschlag zwischen vorderorientalischer und europäischer Religionsgeschichte, der den Prozeß der Umformung eines altiranischen Begriffs und seiner Einbindung in die Postmortalitätskonzepte der sich als monotheistisch verstehenden Traditionen differenziert nachzeichnet und damit nicht zuletzt das breite Interessen- und Kompetenzspektrum des Jubilars widerspiegelt, sollen auch die folgenden Ausführungen zur Entwicklungs- und Rezeptionsgeschichte europäischer Postmortalitätsvorstellungen anzuknüpfen versuchen.

II. Spezifika europäischer Postmortalitätsmodelle

II.1 Zur Komplexität europäischer Religionsgeschichte

Das nach einer verbreiteten Vorstellung als „christliches Abendland" verstandene Europa wurde zwar über lange Zeit von christlichen Religionsformen dominiert, die Geschichte Europas ist aber ebenso von einer Vielzahl außerchrist-

3 Vgl. z. B. Boyce/Grenet 1991, 367 und Altheim 1962, 143.

4 Vgl. exemplarisch dazu Griffiths 1991, 242–266 sowie Cohn 1993, 77–115 und 220–226.

5 Vgl. exemplarisch Hultgård 1979 und Hultgård 1989.

6 Vgl. Hultgård 2000.

licher Konkurrenzreligionen maßgeblich mitgeprägt worden.[7] Aus diesem Grund darf die europäische Religionsgeschichte auch nicht als Resultat einer einheitlichen, allenfalls noch nicht abgeschlossenen Christianisierung dieses geographischen Gebietes aufgefaßt werden;[8] vielmehr legt sich aus kulturwissenschaftlicher Perspektive nahe, die von der dominanten christlichen Theologie marginalisierten religiösen Gruppierungen und Bekenntnisse in ihren jeweiligen historischen Kontexten wahrzunehmen und punktuell oder diskursgeschichtlich zu analysieren – sei es die Religion der Katharer, die der europäischen Juden, die als heterodox ausgegrenzten Divinationspraktiken der Astrologie und des sog. „Volks-" oder „Aberglaubens", die Religion von Migranten, die sog. „Neuen Religiösen Bewegungen" oder eben auch die divergierenden Varianten und Konstellationen von Postmortalitätsvorstellungen. Die europäische Religionsgeschichte ist also insgesamt sehr viel komplexer verlaufen, als dies die herkömmliche, stark christozentrisch ausgerichtete Innenperspektivik zu suggerieren scheint.[9]

Das Bewußtsein für diesen komplex-pluralistischen religionshistorischen Prozeß hat sich erst allmählich, nämlich vor allem im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Wissenschaft und Gesellschaft herausbilden und durchsetzen können. Den Anlaß dafür bildete die geradezu explosionsartige Entstehung einer Vielzahl von *Neureligiösen Bewegungen*,[10] die das herkömmliche Bild von einer weitgehend kontinuierlichen Fortführung singulärer religiöser Traditionen nachhaltig erschütterten und einen für die christlichen Großkirchen außerordentlich schmerzhaften und deshalb auch wahrgenommenen Verdrängungswettbewerb auslösten.

Der langwierige Bewußtwerdungsprozeß, der nötig war, um über die Beobachtung gegenwärtiger pluralistischer Religionskonstellationen die insgesamt für die Geschichte Europas signifikant hohe „Dichte an unterschiedlichen Religionen"[11] deutlich werden zu lassen, illustriert eine gravierende Verschiebung der wissenschaftlichen Behandlung von Religionen: Von den sog. „Weltreligionen" abgesehen, wurden Religionen traditionell lange Zeit als in sich weitgehend abgeschlossene regionale Einheiten aufgefaßt[12] und konnten Kontakte mit anderen Religionen daher als religionsgeschichtliche Sonderfälle eingestuft werden; das

---

7 Vgl. anhand der Rezeptionsgeschichte des Namens „Zoroaster" Stausberg 1998 sowie am Beispiel religiöser Zukunftsdeutungen Ahn 2001, 14–40.

8 So noch Lanczkowski 1980, 57.

9 Programmatisch dazu Gladigow 1995, 27–38.

10 Vgl. Barker 1998, 17f., Flasche 1996, 282–284, Melton 1997, 598–610 und Zinser 1997, 111–120.

11 Gladigow 1995, 22.

12 Zur Problematik dieses Konzepts vgl. Ahn 1997, 515.

aktuelle Szenario hat demgegenüber eine Perspektive ermöglicht, die Religionen als variable Größen wahrzunehmen gestattet, die zeitbedingten Anpassungs- und Veränderungsprozessen unterworfen sind und teils auf kulturelle Erfordernisse, teils auf Ansprüche reagieren, die aus der Konkurrenz, Kooperation oder auch Koexistenz mit anderen Religionen erwachsen.[13]

Auf die Analyse von Postmortalitätsvorstellungen in der europäischen Religionsgeschichte hat dieser Ansatz insofern erhebliche Auswirkungen, als sich eine christozentrische Reduktion der Untersuchungsperspektive z. B. auf die theologisch-kirchenhistorisch relevante Frage nach der allmählichen Verschmelzung von Unsterblichkeitsidee und Auferstehungsglauben[14] von vornherein verbietet. Stattdessen konzentriert sich das Erkenntnisinteresse vielmehr auf die Herausarbeitung der auch in Europa zu beobachtenden Vielfalt unterschiedlicher religiöser Erklärungsmodelle für ein Weiterleben nach dem Tod, deren komplexe Rezeptionsgeschichte und z. T. auch wechselseitige Verflechtung. Nicht eine einzelne Vorstellung - wie etwa der auch nur phasenweise dominante christliche Auferstehungsglaube - macht also das Spezifische europäischer Postmortalitätsvorstellungen aus,[15] wohl aber die singuläre Abfolge mehrerer diskursgeschichtlich aufeinander bezogener Positionen und Konstellationen, die sich in diesem Raum ereignet haben.

II.2 Grundmuster europäischer Postmortalitätsmodelle

Die Vorstellung, daß auf den physischen Tod des Menschen in der Regel eine wie auch immer geartete Form der Weiterexistenz folgt, gehört mit zum leitmotivischen Grundbestand der meisten Religionen.[16] Einige wenige Ausnah-

---

13 Vgl. programmatisch dazu Kippenberg 1995, 11 und 16.

14 So z. B. Sonnemans 1987, 687.

15 Christen und damit auch christliche Auferstehungskonzepte finden sich auch außerhalb Europas!

16 Zum Problem - richtiger sogar: zur Unmöglichkeit - einer trennscharfen Definition von „Religion" vgl. Ahn 1997, 516–520. Für eine näherungsweise zutreffende, heuristische Eingrenzung des mit „Religion(en)" umschriebenen Gegenstandsbereichs bietet das Kriterium „Postmortalitätsvorstellungen" allerdings einen pragmatisch sinnvolleren Zugang als das problematische klassische Modell, das mit dem Kriterium „Gottesverehrung/Transzendenzbezug" operiert und auf das selbst neuere kulturwissenschaftliche Ansätze nicht selten zurückgreifen, vgl. etwa Pollack 1995, 184–190. — Zur kulturübergreifenden Erfahrung der Unausweichlichkeit des (individuellen) Todes und der Entwicklung divergierender Postmortalitätsmodelle als auslösenden Faktoren für die Generierung von Kultur vgl. neuerdings Assmann 2001, 1–11.

men[17] wie etwa die auffällig diesseitsorientierte Ausrichtung des Shintoismus sind vor allem auf dem Hintergrund ihrer Einbettung in komplexere religionshistorische Konstellationen zu sehen; so besteht im Falle der japanischen Religionsgeschichte für Shintō-Anhänger keine Schwierigkeit darin, Vorstellungen und Denkmodelle zu nachtodlichen Existenzformen aus anderen Religionsformen – vor allem aus dem Buddhismus[18] – in ihre religiöse Welterklärung zu integrieren.[19]

Über diese erstaunliche allgemeine Verbreitung von Postmortalitätsvorstellungen hinaus fällt jedoch auf, daß für europäische Modelle vom Weiterleben nach dem Tod signifikante oder gar selbstverständliche Topoi sich in anderen Kulturräumen keineswegs als relevant erweisen müssen. Dies gilt etwa für die in christlichen Kontexten vielfach anzutreffende Idee, daß die neue Existenzform im Gegensatz zur vorhergehenden zeitlich nicht mehr befristet sei und daß lediglich ein spezifischer Wesenskern (Seele) des verstorbenen Individuums nach dem physischen Tod weiterlebe. In einzelnen traditionalen afrikanischen Religionen wird dagegen zwar auch von einem Weiterleben von Seelen- oder Personanteilen der verstorbenen Vorfahren in Individuen der nachfolgenden Generationen ausgegangen, mit dieser Vorstellung ist aber weder ein Reinkarnationsmodell noch auch das der Unsterblichkeit der Seele als Wesenskern des Menschen verbunden.[20] Vielmehr steht bei diesen afrikanischen Vorstellungen konzeptionell die Einbettung des einzelnen in eine anhaltende Kontinuität des Lebensstroms, speziell in die Sozialbeziehungen der jeweiligen Clanstruktur im Mittelpunkt. Mit dem im Laufe mehrerer Generationen allmählichen Verblassen der sozialen Erinnerung[21] an die Verstorbenen gehen diese dann in die Clangemeinschaft auf.[22]

Für die europäische Religionsgeschichte ist demgegenüber ganz in Entsprechung zu dem oben entwickelten Modell konkurrierender religiöser Traditionen kennzeichnend, daß nicht eine singuläre Vorstellung – wie z. B. die christliche Auferstehungslehre –, sondern mehrere, insgesamt drei, einander teils ausschließende, z. T. aber auch miteinander harmonisierte Modelle von Postmortalitätsvorstellungen in höchst unterschiedlichen historischen Kontextuali-

---

17 Zur innerweltlichen Konstruktion einer postmortalen Existenzform im modernen (westlichen) Vampirismus und den selbst hiermit verknüpften religiösen Bezügen und Ansprüchen siehe ausführlich unten IV.2.2.

18 Vgl. Beyreuther 2000, 299.

19 Daneben finden sich im Shintoismus allerdings auch Relikte eines früher weitaus dominanteren Ahnenkultes, vgl. Kreiner 1987, 609 und Reid 1997, 493–496.

20 Vgl. bereits Sundermeier 1985, 257.

21 Zur sozialen Konstruktion von Vergangenheit im Anschluß an Maurice Halbwachs und Jan Vansina vgl. auch Assmann 1992, 34–45 sowie 48–56.

22 Vgl. Sundermeier 1998, 14–17, Abimola 1973, 75f. sowie Bastide 1973, 37–40.

sierungen anzutreffen sind. Im einzelnen handelt es sich dabei um die folgenden, hier typologisch reduzierten Grundkonzepte:

- Unsterblichkeit als das potentiell unbegrenzte Fortbestehen eines wesentlichen Teils des Menschen (z. B. der Seele) oder des gesamten Menschen in transformierter Gestalt,
- Auferstehung als die Wiedervereinigung der im Tod voneinander getrennten Bestandteile des Menschen, Körper und Seele, in einer jenseitigen Welt zu einem neuen, zeitlich unbefristeten Leben[23] und
- Reinkarnation/Seelenwanderung/Wiedergeburt als die mehrfache oder virtuell sogar unbegrenzt häufige Inkorporation eines Individuums oder wesentlicher Anteile der Persönlichkeit des Verstorbenen.[24]

Alle drei Modelle in ihren jeweiligen Spielarten und Nuancierungen sind aber nicht nur für das Selbstverständnis von religiösen Menschen im gegenwärtigen Europa relevant, sondern durchziehen seit 2–2½ Jahrtausenden die europäische Religionsgeschichte in teils konfligierenden, teils synthetisierenden Konstellationen. Im folgenden soll daher der Versuch unternommen werden, anhand einzelner Etappen dieser wechselhaften Geschichte von Postmortalitätsvorstellungen einige signifikante Merkmale herauszuarbeiten, die für den spezifisch europäischen Umgang mit der Vorstellung von einem Leben nach dem Tod als charakteristisch zu gelten haben.

---

23 Zu der die evangelische Theologie im 20. Jahrhundert allerdings kennzeichnenden Lehre von der Unvereinbarkeit des Auferstehungsglaubens mit der Vorstellung von der Unsterblichkeit der Seele vgl. Schwöbel 1998, 920.

24 Mit dieser Eingrenzung von Reinkarnation auf mehrfache Inkorporationen eines *Individuums* soll der Begriff gezielt im Sinne des europäischen Diskurses gefaßt werden, innerhalb dessen das Problem der Identität und Einmaligkeit der reinkarnierten Person eine nicht unerhebliche systematische Schwierigkeit dargestellt hat; siehe dazu ausführlicher auch unten III.3.5. — In hinduistischen Reinkarnationskonzepten spielt die Vorstellung einer den Tod überdauernden Individualseele zwar ebensfalls eine wichtige Rolle, anders als bei westlichen Reinkarnationsvorstellungen geht es hier aber gerade nicht um eine progressive Entfaltung der Individualität, sondern um die Befreiung des überpersönlichen Personkerns (*ātman*) aus dem Kreislauf der Wiedergeburten, vgl. dazu auch Sachau 1997, 68 sowie Michaels 1998, 172–175. Buddhistische Reinkarnationskonzepte knüpfen an die durch die hinduistischen Lehren geschaffenen Denktraditionen und Problemstellungen zwar an, grenzen sich zugleich jedoch davon ab, indem sie den Reinkarnationsvorgang nicht als Wiederverkörperung eines Substrats des Individuums, sondern als einen karmisch konditionierten Wirkungszusammenhang ohne bleibendes Subjekt erklären, vgl. etwa Schumann 1990, 17f. und 61 oder von Brück 1993. Einen Sonderfall stellt wiederum die Vorstellung der freiwilligen Reinkarnation eines bereits erlösten Wesens (z.B. des Dalai Lama im tibetischen Buddhismus) dar, vgl. dazu Payer 1998, 417.

III. Grundlinien der Geschichte europäischer Postmortalitätsmodelle

III.1 Keltische und germanische Vorstellungen von postmortalen Existenzformen

Die traditionelle Suche nach den Ursprüngen europäischer Geistes- und Religionsgeschichte setzt in aller Regel bei Kulturen des Mittelmeerraums aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend an. Die Grundlegung der Philosophie im antiken Griechenland und die Entstehung des Christentums auf dem Hintergrund jüdisch(-hellenistischer) Religionsgeschichte markieren dabei zwei wesentliche Bezugspunkte dieses analytischen Kontextes. Die durch diese nur scheinbar selbstverständliche und meist nicht weiter reflektierte Fokussierung implizite getroffenen Selektionsentscheidungen haben jedoch durchaus gravierende inhaltliche Konsequenzen für die Anlage und die Ergebnisse entsprechender Untersuchungen. So werden etwa die in Mittel- und Nordeuropa vor der Christianisierung dominanten Kultur- und Religionsformen der Kelten und Germanen in philosophiegeschichtlichen Diskursen meist gänzlich ausgeblendet[25] und in kirchenhistorischen Überblicken häufig als Objekt eines weitgehend erfolgreich verlaufenen Missionsprozesses verstanden.[26]

Einer solchen, auf eine „Religionsgeschichte Europas“ im Sinne einer „Geschichte des europäischen Christentums“ hinauslaufenden Forschungsperspektivik hat der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow pointiert das Konzept einer komplexeren „Europäischen Religionsgeschichte“ entgegengestellt, mit dem sich über die vorherrschende Religionsform hinaus auch spezifische Konstellationen konkurrierender und koexistierender religiöser Vorstellungen und Traditionen erfassen lassen.[27] Auch für die Analyse von Postmortalitätsmodellen in der europäischen Religionsgeschichte hat dieser paradigmatisch veränderte methodologische Zugang erhebliche Auswirkungen. Zwar sind zwei der für die europäische Diskursgeschichte maßgeblichen Grundmodelle – Unsterblichkeit und Auferstehung – tatsächlich aus der griechisch-hellenistischen Philosophie und der jüdisch-christlichen Theologie erwachsen; aber auch keltische und germanische Nachtodvorstellungen – oder was man dafür hielt – sind im Laufe der europäischen Religionsgeschichte immer

---

25 Vgl. exemplarisch Hirschberger 1976.

26 Vgl. exemplarisch Franzen 1980, 115–117; Haendler 1961; informativ dagegen neuerdings von Padberg 2000 und Schier 2000. — Analoge Bewertungsmuster finden sich vor allem in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch bei Religionswissenschaftlern, vgl. dazu Gladigow 1992, 18f.

27 Vgl. Gladigow 1995, 22–28; siehe auch oben II.1.

wieder rezipiert und in neue, zeitspezifische Kontexte implantiert worden. Die Berufung moderner esoterischer Kreise auf vermeintlich gesicherte keltische oder germanische Seelenwanderungslehren gehört dabei ebenso in diesen Zusammenhang wie die neuerliche Prominenz innerweltlicher „Wiedergänger" und „Untoter" in der transformierten Gestalt zeitgenössischer „Vampire".[28] Zugleich stehen diese Vorstellungen einerseits in Kontrast und Konkurrenz zu christlichen Auferstehungslehren, sind aber andererseits nicht zuletzt aus Synthesen mit asiatischen resp. westlichen Reinkarnationskonzepten oder in Anknüpfung an säkulare Unsterblichkeitsmodelle entstanden.[29]

Keltische und germanische Postmortalitätsvorstellungen gehören daher ebenso wie griechische Unsterblichkeits- und Seelenwanderungsdiskurse oder christliche Auferstehungslehren mit zum konzeptuellen Repertoire komplex verlaufener Rezeptionslinien der europäischen Religionsgeschichte. Allerdings lassen sich zu diesen Kulturen des vorchristlichen Europas nur sehr wenige verläßliche Daten zusammentragen, da im Zuge der Missionierung eine nachhaltige Marginalisierung und Überlagerung der indigenen religiösen Traditionen durch christliche Vorstellungen und Praktiken erfolgte. Neben archäologischen Funden, epigraphischen Quellen und Sekundärberichten vor allem römischer (und z.T. auch griechischer) Historiographen ist daher nur eine äußerst geringe Zahl aussagekräftiger authentischer, „alter" Dokumente überliefert, die durch eine Reihe von Textsammlungen aus der Zeit nach der Christianisierung ergänzt werden, von denen die meisten jedoch bereits deutlich christliche Adaptionen aufweisen.[30]

Für die Postmortalitätsvorstellungen belegen jedoch gerade die archäologischen Zeugnisse eindrucksvoll die trotz aller regionalen Differenzierungen[31] in der keltischen und germanischen Religionsgeschichte einheitlich tragende Überzeugung, daß der/die Verstorbene in transformierter Gestalt weiterexistiere[32] und dadurch spezifische Relationen zu den Lebenden, den Toten oder den Göttern einnehmen könne. Keltische Grabanlagen dienten offenbar gezielt einer Separation des Bereichs der Lebenden von dem der Toten – darauf deuten die Eingrenzungen der ohnehin abseits von den Wohngebieten gelegenen Grabanlagen und die rituelle Zerschlagung der bei Bestattungszeremonien verwen-

---

28 Siehe dazu unten IV.3 und IV.2.2.

29 Siehe dazu auch unten in diesem Kapitel.

30 Zu einem Überblick über die Quellen zur keltischen Religionsgeschichte vgl. Maier 2001, 34–47, zur germanischen Religionsgeschichte ausführlich Beck/Ellmers/Schier 1992.

31 Vgl. z.B. Demandt 1998, 15–27 und 98–101 für einen Überblick über die keltische Religionsgeschichte sowie Timpe 1998, 13–24 und Maier 1998, 199f. für die germanische Religionsgeschichte.

32 Zur Deutung von Grabbeigaben im Kontext der keltischen Religionsgeschichte vgl. Maier 2001, 135f. und Birkhan 1999, 851–857.

deten Gegenstände hin.[33] Amulette, die Kindern und jungen Frauen mit ins Grab gegeben wurden, Personen also, die sehr früh verstarben, sowie die rituelle Fesselung und Verstümmelung von Leichen lassen darauf schließen, daß diese Maßnahmen ergriffen wurden, um eine Rückkehr solcher als gefährlich eingestufter Wesen („Wiedergänger") zu verhindern.[34] Während diese Vorstellung einer am Muster des irdischen Lebens ausgerichteten postmortalen Weiterexistenz – wenn auch in transformierter Gestalt – noch mit einer recht hohen Sicherheit aus dem überlieferten Quellenmaterial zu erschließen ist, lassen sich die keltischen Anschauungen über jenseitige „Gegenwelten"[35] kaum mehr rekonstruieren. Zwar dürften die in der mittelalterlichen Literatur Irlands erhaltenen Erzählungen von der Welt der *síde* (angelsächsisch *otherworld*) durchaus auf Vorstellungen aus vorchristlicher Zeit basieren; inwieweit es sich dabei jedoch um eine Bezeichnung für den jenseitigen Aufenthaltsort von Verstorbenen gehandelt hat[36] oder um eine der Menschenwelt ähnliche und parallele Geisterwelt, ist beim derzeitigen Forschungsstand allerdings nicht sicher entscheidbar.[37]

Als problematisch sind auch die von antiken Autoren überlieferten Hinweise auf eine keltische Seelenwanderungslehre[38] einzuschätzen. Denn zum einen darf als gesichert gelten, daß es sich bei diesen antiken Berichten nicht um mehrere, unabhängig voneinander entstandene Zeugnisse handelt, sondern um eine einzige, vermutlich auf Poseidonios zurückzuführende Rezeptionslinie.[39] Zum anderen wird diese antike Fremdinterpretation nur scheinbar durch inselkeltische Überlieferungen gestützt, die von unzähligen Metamorphosen einiger weniger Protagonisten in mythologischen Erzählungen berichten. Diese auf Götter und singuläre menschliche Sagengestalten bezogenen Vorgänge und Befähigungen belegen daher noch keineswegs die allgemeine Verbreitung einer Wiedergeburtsvorstellung in der keltischen Religionsgeschichte.[40]

---

33 Vgl. Maier 2001, 139f. und Cunliffe 1997, 209f.

34 Vgl. Maier 2001, 141f. und Birkhan 1999, 857–860 sowie zu mythologischen Verarbeitungen des „Wiedergänger"-Motivs ebd. 840.

35 Zum Begriff vgl. Stolz 1993, 18–21, bes. 20f.

36 So z.B. mit Bezug auf eine geographisch identifizierte, mutmaßliche Toteninsel noch Birkhan 1999, 557.

37 Vgl. Maier 1994, 184f. und Maier 2001, 137; zur mythologischen (und geradezu märchenhaften) Ausgestaltung der „Anderen Welt" vgl. auch Birkhan 1999, 840–844.

38 Zu einer Aufstellung der Belege vgl. Maier 2001, 142f.

39 Vgl. dazu Lonigan 1996, 14f. und 98f. sowie Maier 2001, 142–144.

40 Vgl. Maier 1994, 336f., Maier 2001, 144, Mac Cana 1983, 122 und Zander 1999, 158f.

Ein methodisch[41] und inhaltlich vergleichbares Bild ergibt sich auch für Postmortalitätsvorstellungen in der germanischen Religionsgeschichte. Trotz der sehr eingeschränkten Quellenlage, für die regional divergente archäologische Funde,[42] ethnozentrische Sekundärberichte und christlich akkulturierte Textsammlungen charakteristisch sind, läßt sich die Vorstellung von einem Weiterleben nach dem Tod als Grundkonsens germanischer Religionsgeschichte klar belegen.[43] Die im einzelnen mit dieser postmortalen Fortexistenz verbundenen Anschauungen variieren allerdings nicht unerheblich:

So benennen nordgermanische Quellen unterschiedliche „Gegenwelten" als Aufenthaltsorte für die Verstorbenen, ein auf dem Meeresgrund angesiedeltes Totenreich unter der Herrschaft der Meeresgöttin *Rán* und vor allem *Walhall*, die im Bereich der Asen, in *Asgard*, gelegene Festhalle Odins, in der im Kampf gefallene Helden sich bei Met und in Begleitung von Walküren in weiteren Einzelkämpfen vergnügen.[44] Eine weitere Totenreichsvorstellung war an die nur nach langer Wanderung zu erreichende Landschaft *Hel* gebunden, die vor allem bei ost- und südgermanischen Stämmen unter dem Einfluß der christlichen Mission zu einem unterirdischen Strafort („Hölle") stilisiert wurde.[45]

Von der Präsenz und Wirksamkeit des Verstorbenen in oder im Umkreis seiner Begräbnisstätte wurde dabei - ganz ungeschadet der Annahme seiner Aufnahme in eines der genannten Totenreiche[46] - als sicher ausgegangen. Der Tote konnte so im günstigen Fall als friedlich in seinem Grab(-hügel) weiterexistierend vorgestellt werden; er könne von dort aus je nach Positionierung des Leichnams die Gegend betrachten und sei von besonders hellsichtigen Menschen auch selber zu erblicken.[47] Vor allem im südgermanischen Bereich ist diese mit einer gleichzeitigen Stilisierung des Grabhügels zu einem Berg verbundene Anschauung anzutreffen. Über Erzählzyklen wie den vom im Berg fortlebenden

---

41 Zur Entwicklung der Forschungsgeschichte vgl. Todd 2000, 241–252. — Eine neuere Abhandlung zu altgermanischen Postmortalitätsvorstellungen ist derzeit noch Forschungsdesiderat; die zu dieser Thematik unter dem Lemma „Jenseitsvorstellungen" im Reallexikon der Germanischen Altertumskunde vorgesehene Untersuchung (vgl. Maier 1998, 200) mußte bezeichnenderweise auf einen späteren Band verschoben werden.

42 Zu Problemen und Ergebnissen der Auswertung epigraphischer Quellen aus dem römischen Germanien vgl. Stolte 1986.

43 Vgl. Simek 1995, 427, Voigt 1983, 185f., Schultze 1983, 277, Ström 1975, 64–66 und 181–183 sowie Ebenbauer 1984, 511.

44 Vgl. dazu Simek, 1995, 221, Hasenfratz 1992, 73f., Ström 1975, 188f. und 191 sowie bereits Grønbech (1909) 1997, 327.

45 Vgl. Hasenfratz 1992, 73 und Ström 1975, 189–191.

46 Zu einzelnen Fällen einer solchen doppelten Lokalisierung vgl. Hasenfratz 1992, 74 und Ström 1975, 189.

47 Vgl. Ström 1975, 182f. und 185.

Heldenkaiser - z.B. Barbarossa im Kyffhäuser - ist diese ursprünglich altgermanische Vorstellung schließlich in der europäischen Kultur- und Religionsgeschichte des Mittelalters, aber auch der Neuzeit weiter rezipiert worden.[48]

Als Bedrohung wurden offenbar Tote aufgefaßt, die nicht in ihrer Begräbnisstätte verblieben und als „Wiedergänger“ mit ungeheuren Kräften oder in wechselnden Gestalten die Gemeinschaft der Lebenden gefährdeten.[49] Einzelne Elemente der Bestattungsriten wie etwa das Verschließen von Augen, Mund und Nasenlöchern waren dezidiert als Verhinderung solcher Erscheinungen gedacht.[50] Galt ein Toter trotz dieser Vorsichtsmaßnahmen als „Wiedergänger“, wurden z.T. drastische Maßnahmen wie die rituelle Verstümmelung, Exhumierung und Verbrennung der betreffenden Leichen vorgenommen, um dadurch die endgültige Auslöschung dieses gefährlichen „Untoten“ zu erreichen.[51]

Insgesamt sind damit für die germanische - ähnlich wie für die keltische - Religionsgeschichte Postmortalitätsvorstellungen kennzeichnend, die in unterschiedlichen Bildern und Kontexten zwar nicht Unsterblichkeit im Sinne der Fortexistenz eines unkörperlichen Wesenskerns, wohl aber die virtuell unbegrenzte[52] Weiterexistenz des Verstorbenen in transformierter Gestalt zum Inhalt haben. Auferstehung im Sinne einer transmundanen Neuschaffung des Menschen[53] oder Reinkarnation als mehrfache Wiederverkörperung eines Individuums spielen dabei - von singulären Fällen in der inselkeltischen Mythologie abgesehen - keine Rolle.[54]

Daß das Thema Reinkarnation in der Forschung zur altgermanischen Religionsgeschichte dennoch außerordentliche Popularität erlangt hat,[55] hängt wesentlich mit einem genealogischen Traditionsmuster zusammen, das vom Weiterleben wichtiger Persönlichkeitsmerkmale eines Verstorbenen in den Nachkommen der eigenen Sippe ausgeht.[56] Was auf den ersten Blick daher wie eine

---

48 Vgl. Hasenfratz 1992, 72f.

49 Vgl. Simek 1995, 427.

50 Vgl. Ström 1975, 182.

51 Vgl. dazu Hasenfratz 1992, 74, Ström 1975, 185f. sowie bereits de Vries 1956, 232.

52 Eine Ausnahme stellt z.B. die gezielte Vernichtung von „Wiedergängern“ dar.

53 Zur Einführung der Leib-Seele-Dichotomie und des Seelenbegriffs im Zuge einer sich bis ins Mittelalter erstreckenden Christianisierung vgl. La Farge 1991, 68–87 und Hasenfratz 1986a, 89–93.

54 Die in der Edda überlieferte Geschichte von der „Wiederkehr“ von Helgi und Sigrun (vgl. Ström 1975, 180) beruht aller Wahrscheinlichkeit nach auf einer späteren literarischen Verflechtung und Neukomposition mehrerer ursprünglich voneinander unabhängiger Erzähltraditionen, vgl. Zander 1999, 156.

55 Vgl. exemplarisch Eckhardt 1937, 15 sowie neuerdings noch Hasenfratz (1986a, 83; 1986b, 22; 1992, 65), der explizite von einer „Reinkarnationsseele“ spricht.

56 Zu Belegstellen vgl. Eckhardt 1937, 10–14.

auf den Radius der engeren Verwandtschaft eingegrenzte Reinkarnationslehre aussieht, entpuppt sich aber bei näherer Betrachtung als eine die Generationen verbindende Partizipationsvorstellung:[57] im gleichnamigen Enkel leben markante Eigenschaften des verstorbenen Großvaters fort. Daß dabei tatsächlich nicht das Motiv einer postmortalen Wiederverkörperung im Zentrum der Aussage steht, illustriert die Geschichte von der verwandtschaftlichen Partizipation zwischen Thorgil Bodvarsson und Kolbein Arnorsson, dessen Tod erst 19 Jahre nach der Geburt Thorgils eintrat und dessen „Wiedergeburt" in Thorgil daher nicht als eine auf den vorangegangenen Tod folgende Reinkarnation verstanden werden kann, wie es asiatische, aber auch moderne westliche Reinkarnationskonzepte voraussetzen.[58]

In der Folgezeit bildete dieses von der Forschung – nicht zuletzt auch aufgrund der altnordischen Terminologie[59] – heraufbeschworene Mißverständnis einer altgermanischen Reinkarnationslehre einen willkommenen und scheinbar legitimen Anknüpfungspunkt für moderne Revitalisierungsversuche germanischer Religiosität. Die wissenschaftliche Erforschung vorchristlicher Kulturen und Religionen in Nord- und Mitteleuropa hat auf diese Weise gerade im Kontext von Postmortalitätsvorstellungen als Katalysator einen erheblichen Einfluß auf das religiöse Selbstverständnis neugermanischer Bewegungen gehabt.[60]

III.2 Die Genese des Unsterblichkeitsdiskurses in Griechenland und Israel

Historisch gesehen, basiert der Hauptstrang europäischer Postmortalitätsmodelle auf der Vorstellung von der Unsterblichkeit eines menschlichen Wesenskerns (Seele). Bezeichnenderweise wurden sowohl in Israel wie auch im antiken Griechenland, also den beiden für die spätere Diskursgeschichte des christianisierten Europas maßgeblichen Vorgängerkulturen, Modelle entwickelt, die von der prinzipiell unbegrenzten Fortexistenz eines wesentlichen Personanteils nach dem Tode – wenn auch zunächst nur in der unwirtlichen und vom Leben abgeschnittenen Schattenwelt der Scheol resp. des Hades – ausgingen. Die philosophischen Diskurse des 6.–4. Jahrhunderts in Griechenland haben ausgehend von einer harschen Kritik am homerischen Götterbild[61] auch Prinzipien

57 Zum Ausdruck vgl. Ström 1975, 180.

58 Vgl. auch das Fazit von Simek 1995, 357: „... auch die für das mittelalterl. Skandinavien belegte Sitte der Namensweitergabe an den Enkel kann nur bei Überinterpretation der Quellen als Wiedergeburt bezeichnet werden."

59 Vgl. dazu die Textanalysen in Eckhardt 1937, 8f.

60 Vgl. dazu z.B. Wolf 1997, 153–183; zu einem Beispiel siehe unten IV.3.

61 Vgl. Muth 1988, 155f. und 167–180.

einer widerspruchsfreieren Anthropologie und in diesem Kontext nicht zuletzt komplexere Postmortalitätsmodelle entwickelt.

Für die europäische Rezeptionsgeschichte hat dabei vor allem der Athener Philosoph Platon paradigmenbildend gewirkt. In den Dialogen Phaidros, Politeia, Nomoi und vor allem im Phaidon entwickelt Platon auf der Basis seiner Ideenlehre eine Anthropologie, deren Kernstück die unsterbliche Seele (ψυχή) des Menschen bildet.[62] Die Präexistenz der Seele folge aus dem Vorhandensein apriorischen Wissens, das nicht aus der Erfahrung gewonnen sein könne, sondern nach Platon das Resultat einer Wiedererinnerung (ἀνάμνησις) an ein früheres Wissen darstellt. Die Postexistenz der Seele basiert Platon zufolge auf einem Analogieschluß: So wie es zwischen Gegensätzen (z. B. Schlaf und Wachen) Übergänge in beide Richtungen gebe, so könne es nicht nur einen Übergang vom Leben zum Tod, sondern müsse es auch den umgekehrten vom Tod zum Leben geben.[63]

Darüber hinaus führt Platon noch zwei weitere Deduktionen aus seiner Ideenlehre an: Da die Seele wie die Ideen etwas Eingestaltiges, Einfaches, immer Gleichbleibendes sei, könne sie von der Auflösung des Körpers nicht betroffen sein und bestehe somit nach dem Tode fort.[64] Gesetzt es gäbe die Ideen, woran Platon nicht zweifelt, dann habe die Idee der Seele an der Idee des Lebens teil, und da sie als immer gleichbleibende Idee nicht gleichzeitig auch an ihrem Gegenteil teilhaben könne, sei damit der Zusammenhang von Seele und Tod ausgeschlossen – die Seele müsse also unsterblich, unvergänglich sein.[65]

Für die griechische Tradition zeichnet sich mit dieser Argumentation Platons eine grundsätzliche Um- und Neubewertung menschlicher Befindlichkeit nach dem Tode ab. Denn während die *Psyché* bei Homer noch lediglich den Rang einer Schattenexistenz einnahm, die nach dem Tode des Menschen an die Stelle des Körpers trat,[66] so wird der Seele bei Platon nicht nur die Teilhabe an der Welt des Göttlichen, an den Ideen, zugesprochen, sondern sie als der eigentliche unveränderliche Wesenskern des Menschen interpretiert. Geradezu zwangsläufig verbindet sich mit dieser Aufwertung der *Psyché* eine Abwertung des Körperlichen: mit einem schon bei den Vorsokratikern anzutreffenden programmatischen Wortspiel schreibt Platon die Leib-Seele-Dichotomie in der

62 Vgl. z.B. Ries 1987, 140.

63 Platon, Phaidon 70c–72e (Edition Kurz 1990, 44–53); zu den erkenntnistheoretischen Implikationen dieser Argumentation für die Herleitung einer Seelenwanderungslehre siehe unten III.5.

64 Platon, Phaidon 73c–77b (Edition Kurz 1990, 54–69).

65 Platon, Phaidon 77d–84b (Edition Kurz 1990, 68–95).

66 Vgl. Sonnemans 1984, 44–66.

Metapher vom Körper (σῶμα) als dem Grab (σῆμα) der Seele fest.[67] Einerseits war damit die Trostlosigkeit der homerischen Hadesvorstellung gesprengt, die Achilleus, den vor Troja umgekommenen Helden der Griechen, bei einer Totenbeschwörung durch den auf seiner Heimreise umherirrenden Odysseus noch verlauten läßt, er diene lieber als Tagelöhner auf der Erde, als daß er nun Herrscher über die Schatten des Totenreiches sei.[68] Im platonischen Szenario kann der zum Tod durch den Schierlingsbecher verurteilte Sokrates seinen staunenden Schülern daher erklären, er lasse sich hoffnungsfroh auf das Wagnis der ihm bevorstehenden postmortalen Existenzform ein.[69] Zugleich aber wird mit dieser Verlagerung der eigentlichen Seinsebene in eine jenseitige, erst nach dem Tod erreichbare Welt andererseits auch die Grundlage für die über neoplatonische Vermittlung erfolgende Rezeption dieser Unsterblichkeitsvorstellung im frühen Christentum eröffnet.

Schon im nachexilischen Judentum hatten sich unter dem Eindruck des Scheiterns theologischer Entwürfe, die von einer innerweltlichen Gerechtigkeits- und Heilsgarantie ausgingen, apokalyptische Strömungen herauskristallisiert, die auf der Idee beruhten, die vorherrschende Unrechtordnung werde durch ein absehbar bevorstehendes Weltende aufgehoben und für die Gemeinde der auserwählten Rechtgläubigen werde ein ihre Stellung restituierender und sie für das in der Welt erlittene Unrecht entschädigender Zustand transmundanen Heils eintreten.[70] Das in den Grundzügen weitgehend an altorientalische Vorbilder angelehnte und mit der griechischen Hadesvorstellung vergleichbare Konzept der Scheol[71] wurde in hellenistischer Zeit also auch in Israel transformiert. Die entscheidende Triebfeder war dabei offenbar, die innerweltlich verlorengegangene Garantie eines gerechten Tatenausgleichs in eine jenseitige, postmortale Existenzform zu verlagern.[72] Konzeptionell wurde in dieser Textgattung somit eine Fusion von griechischer Unsterblichkeitsidee und jüdischer Endzeitvision erreicht: Die griechische Betonung der *Psyché* als dem eigentlichen und beständigen Wesenskern der Person bei gleichzeitiger Abwertung des Körperlich-Innerweltlichen wurde nun nachhaltig mit dem innerjüdischen Entwurf einer radikal endenden Weltgeschichte synthetisiert, die ihre Fortsetzung in einer vir-

---

67 Zur Formulierung vgl. vor allem Platon, Gorgias 493a (Edition Hofmann 1990, 404f.) sowie sinngemäß Platon, Phaidros 250c (Edition Kurz 1990, 86–89); zum Kontext vgl. auch North 1992, 60.

68 Vgl. Homer, Odyssee 11, 475f. und 489–491 sowie dazu Treml 2000, 551.

69 Platon, Phaidon 114d–115a (Edition Kurz 1990, 194f.).

70 Vgl. z.B. Fabry 1999, 85f., Hoffmann 1999, 66f. und Lebram 1983, 172f.

71 Vgl. Spronk 1986, 66–71.

72 Vgl. auch Kippenberg 1990, 10.

tuell unbegrenzten Jenseitswelt mit einem perfekten Gerechtigkeitsausgleich findet.

III.3 Die frühchristliche Fusion von Unsterblichkeits- und Auferstehungskonzept

Für die frühchristliche Theologie fungierte diese in ein endzeitliches Geschichtsszenario eingebettete Unsterblichkeitsvorstellung als entscheidende Voraussetzung für die weiterführende Verknüpfung mit der Idee einer den ganzen Menschen - also Seele und Körper! - betreffenden Auferstehung. Der erste Korintherbrief des hellenistisch gebildeten ehemaligen Rabbiners Paulus erklärt seinen Adressaten das offenbar schwierige Konzept der Auferstehung im Rekurs auf bekanntere Begriffe wie „Unvergänglichkeit" (ἀφθαρσία) und „Unsterblichkeit" (ἀθανασία).[73] Im Kontext der Naherwartung geht Paulus davon aus, daß viele Mitglieder seiner Gemeinde das Eintreten des endzeitlichen Gerichts noch erleben werden; die anderen, schon verstorbenen würden „beim letzten Posaunenschall" auferweckt, d. h. sie würden in verwandelter Form in den Zustand der Leiblichkeit zurückversetzt, eine Transformation, der auch diejenigen teilhaftig würden, die den Zeitpunkt des Endes der Weltgeschichte noch unmittelbar erlebten. Paulus argumentiert in diesem Zusammenhang mit einer geradezu platonisch anmutenden Denkfigur: „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht erben; das Vergängliche erbt nicht das Unvergängliche."[74]

Bis zur radikalen Religions- und Christentumskritik der Aufklärung blieb diese Kombination von Unsterblichkeits- und Auferstehungsglauben das beherrschende Paradigma des europäischen Postmortalitätsdiskurses. Gegenüber konkurrierenden Denkmustern konnte die christliche Theologie argumentativ einklagen, daß das Auferstehungsmodell im Gegensatz zur griechischen Unsterblichkeitsidee nicht auf einer dualistischen Leib-Seele-Dichotomie aufbaue, sondern mit der postmortalen Verwandlung des Körpers bei der endzeitlichen Auferstehung den ganzen Menschen in die jenseitige Fortexistenz miteinbeziehe. Dieses nicht nur die Kontinuität, sondern auch die Einzigartigkeit und Einmaligkeit der individuellen Person hervorhebende Konzept sollte sich dann vor allem bei der Auseinandersetzung mit Reinkarnationsmodellen als wirkungsvolle Waffe erweisen. Ideengeschichtlich hat die für das Christentum in Europa dominante Vorstellung einer Auferstehung von den Toten somit die griechische Unsterblichkeitsidee mit der für diese signifikanten Leib-Seele-Dichotomie zur Voraussetzung und synthetisiert dieses Konzept mit einer teleologisch-eschato-

73 Vgl. exemplarisch Schneemelcher 1981, 75-78 und Casadio 1993, 218f.

74 1 Kor 15, 50; vgl. dazu Keck 1992, 89.

logischen Geschichtsperspektive sowie mit der Vorstellung von der postmortalen Verwandlung, der „Verklärung", des irdischen Leibes.[75]

III.4 Unsterblichkeits- und Auferstehungsdiskurse in der europäischen Religionsgeschichte

Trotz dieser starken Tendenz zur Vereinnahmung des ursprünglich religionsphilosophischen Unsterblichkeitsparadigmas durch die christliche Theologie ist auch die europäische Religionsgeschichte keineswegs nur von solchen Unsterblichkeitsvorstellungen geprägt, die sich mit den christlichen Theologumena[76] harmonisieren lassen. Die mit David Hume und Immanuel Kant einsetzende massive Kritik an den sog. Gottesbeweisen hatte analog natürlich auch Auswirkungen auf die Plausibilität der aus der platonischen Tradition rezipierten Unsterblichkeitsmodelle.[77] In der Folge verlor das ursprüngliche Konzept, nach dem Unsterblichkeit in der Befreiung des Wesens des Menschen aus der vergänglichen Materie resultiert, wesentlich an Überzeugungskraft, da der darin implizierte Bezug zu einer jenseitigen Transzendenz seine frühere Selbstverständlichkeit eingebüßt hatte.

Neben dem innerreligiös-theologischen Unsterblichkeits- und Auferstehungsdiskurs etablierte sich in der Folgezeit daher ein abweichender, konkurrierender Denkansatz in der Philosophie, nach dem Unsterblichkeit nicht mehr auf das aus der vergänglichen Körperwelt sich lösende transzendente Wesen des Menschen bezogen wird, sondern auf eine vernunftgemäße, vernunftgarantierte, überindividuelle Essenz, ein unpersönliches Wesen, den Weltgeist etc. zurückgeführt wird.[78] Dieser Diskurs malt kein Bild mehr vom zukünftigen Zustand der Seele nach dem Tod, sondern rekurriert auf „einen gegenwärtigen und ewigen Zustand der Seele oder des Menschen, dem der Tod nichts anhaben kann"[79] – in den Worten von Fichte aus seiner *Bestimmung des Menschen*:[80]

> Ich *bin* unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst *werden*. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig ... Ich ergreife durch jenen Entschluß

---

75 Vgl. Ries 1987, 143f.

76 Zur Entwicklungsgeschichte des Unsterblichkeitstopos im Kontext christlicher Theologien vgl. Obayashi 1992, 114–122.

77 Vgl. Hirschberger 1981, 232–234 und 317–320 sowie zur Kant-Exegese Noske 1995, 238f. und bereits Dörenkamp 1926, 26–31.

78 Vgl. Frankenhäuser 1991, bes. 204–222 sowie zu dieser Problematik auch Macho 1997, 952.

79 Krochmalnik 1997, 79.

80 Fichte (1800) 2000, 129.

die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube und alle andere sinnliche Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versetze mich hoch über sie.

Soziologisch gehört dieses sich hier andeutende, um allgemeine und konsensfähige Vernunftkriterien ringende Unsterblichkeitsmodell in den Bereich eines Oberschichtendiskurses. Die Träger dieses Modells sind einige wenige hochgebildete Intellektuelle, die einer gemeinsamen Denk- und Lesetradition entstammen und auf der Basis dieses Instrumentariums einen zum neoplatonisch-christlichen Unsterblichkeitskonzept konkurrierenden Diskurs eröffnen. An dieses inzwischen recht betagte, aber offenbar immer noch salonfähige „Sprachspiel" von Unsterblichkeit knüpfte vor kurzem noch der gegenwärtig in Paris lehrende Religionsphilosoph Rémi Brague an, der den in der Philosophie fragwürdig gewordenen Unsterblichkeitsbegriff dadurch zu retten versucht, daß er ihn jenseits aller Transzendenzbestimmungen ansiedelt und als „eine radikale, restlose Vergeschichtlichung" auffaßt, die menschliches Leben in seiner Zeitlichkeit und Einmaligkeit ernstnehme.[81] Wie sehr es sich bei diesem innerphilosophischen Neubestimmungsversuch um die Rezeption eines intellektuellen Oberschichtendiskurses handelt, illustriert wohl vor allem die Beobachtung, daß dieses Konzept inhaltlich mit den Unsterblichkeitsvorstellungen der meisten sich als religiös verstehenden Menschen im Europa des 20. Jahrhunderts nicht mehr kompatibel ist.

III.5 Europäische Reinkarnationsdiskurse

Anders als Unsterblichkeits- und Auferstehungskonzepte wurden Reinkarnationsmodelle seit der Neuzeit in der europäischen Religionsgeschichte ausschließlich im Rahmen von Oberschichtenreligionen vertreten. Erst im 20. Jahrhundert hat die enorme Popularisierung von Reinkarnationsvorstellungen eingesetzt.

Als europäische Ahnherren der später mit dem Terminus „Seelenwanderung" (griech. *Metempsychose*) bezeichneten Lehre gelten bereits seit der Antike die Pythagoräer und Orphiker, auf deren Ansichten spätere Autoren sich teils positiv anknüpfend, teils mit scharfem Spott und Polemik bezogen.[82] Erneut von Platon wurde die damit verbundene Vorstellung der mehrfachen Inkorporation eines Individuums in den religionsphilosophischen Diskurs einbezogen. Platon kann dabei – zumindest implizite – auf eines der für die Unsterblichkeit der

81 Vgl. Brague 1993, 170–172 und 176–178 (Zitat ebd. 176).

82 Vgl. Zander 1999, 83–85 und Hoheisel 1985, 27–29. — Spekulativ und vermutlich unhaltbar sind dagegen die auf älteren Forschungen aufbauenden Thesen von Böhme (1989, 204–209) zu indischen Einflüssen auf die Ausbildung griechischer Seelewanderungsvorstellungen, vgl. dazu auch Zander 1999, 69–71.

Seele bereits angeführten Argumente zurückgreifen: nämlich den sog. Kyklophoriebeweis, demzufolge es Übergänge zwischen Gegensätzen in beide Richtungen geben müsse, woraus ja strenggenommen nicht die immer gleichbleibende jenseitige Unsterblichkeit der *Psyché* folgert, sondern ihre zyklische Wiederverkörperung.[83] Diese in den Dialogen Phaidon, Phaidros und Timaios, vor allem aber in der Politeia und den Nomoi entfaltete Vorstellung, die Platon in mehrere voneinander abweichende mythische Varianten kleidet, läuft aber in allen Kontexten darauf hinaus, daß bevorzugt die moralisch Schlechten einer erneuten Wiederverkörperung unterworfen werden, während die Guten z. B. das Szenario der Insel der Seligen erwarte.[84] Nach den ernüchternden Erfahrungen mit den Tyrannen von Syrakus dient die Vision läuternder Reinkarnationen für die moralisch verwerflich Handelnden gerade in Platons Spätwerk als Steigerung der Unterweltsdrohung. Sie ist – wie Helmut Zander neuerdings herausgearbeitet hat – „in dieser Perspektive weniger eine Frage der Religion als vielmehr eine Forderung der Staatsraison".[85]

Die Idee der mehrfachen Wiederverkörperung eines Individuums hat sich bereits der antiken und spätantiken Philosophie als gravierendes systematisches Problem der Seelenwanderungslehre aufgedrängt. Kann die Einheit und Identität der Person noch als gewahrt gedacht sein, wenn mehrere Inkorporationen in Folge stattfinden? Bereits Aristoteles hat die politisch-pragmatisch motivierte Seelenwanderungsdrohung Platons daher in *De Anima* mit bissiger Ironie kommentiert:[86]

> Jene versuchen zwar zu erklären, wie die Seele zu denken sei, aber über den diese aufnehmenden Körper fügen sie nichts weiter hinzu, so als ob es nach Meinung der Pythagoräer möglich sei, daß eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper eindringe. Es scheint aber jeder Körper doch nur seine eigene Gestalt und Form zu haben. Beinahe ist es so, als wenn sie meinten, die Zimmermannskunst ging in die Flöten ein. Es ist aber notwendig, daß die Kunst ihre Werkzeuge zu gebrauchen versteht, (und analog) die Seele den Körper.

Auch die frühchristliche Apologetik ging im Zuge ihrer weit ausholenden Polemik gegen die Gnosis mit Reinkarnationskonzepten wenig zimperlich um: So beruft sich der Kirchenvater Irenäus von Lyon u. a. darauf, daß der unermeßliche Schöpfergott den Menschen in seiner Einmaligkeit und je bestimmten Identität gewollt und geschaffen habe, was wiederum jeden Gedanken einer

83 Vgl. Platon, Phaidon 70c–72e (Edition Kurz 1990, 44–53); siehe dazu bereits oben III.2.

84 Zu dieser platonischen Auffassung der Metempsychose als Instrument einer ausgleichenden Gerechtigkeit vgl. auch Foß 1997, 90 und 104f.

85 Zander 1999, 80.

86 Aristoteles, De anima 407b 20–26 (Edition Trendelenburg 1957, 17); zum Gedanken vgl. auch Zander 1999, 81.

Repetition definitiv ausschließe.[87] Für die Folgezeit wurde damit jegliche Form von Seelenwanderung als mit christlichen Vorstellungen inkompatibel gebrandmarkt.[88]

Daß das solchermaßen zum Unsterblichkeitstopos und zum Auferstehungsdogma in Konkurrenz geratene Konzept überhaupt noch in der europäischen Geistesgeschichte weiter vertreten wurde, hängt wesentlich mit dem kulturellen Vermächtnis der antiken Schriftkultur – in diesem Falle vor allem der platonisch-neoplatonischen Tradition – und ihrer seit der Renaissance wieder forcierten Rezeption durch europäische Gelehrte zusammen. Im Hauptwerk des Florentiner Gelehrten Marsilio Ficino (1433–1499), der sog. *Theologia Platonica*, findet sich nicht nur eine ausführliche Rezeption der platonischen Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die die so verstandene „Alte Theologie" in einer christlichen Deutung präsentiert, sondern im 3. Kapitel des 17. Buches auch eine als *Palingenese/Regeneratio* bezeichnete, exotisch-faszinierende, aber offenbar auch als nicht ganz unproblematisch empfundene Vorstellung. Demzufolge „bekleiden sich unsere den himmlischen Seelen ähnlichen Seelen mit verschiedenen Formen von Körpern, und in gewissen Zeitabläufen werden sie in dieselben Körper wie früher eingehüllt". Da Ficino aber auch Platon als einen Protagonisten der alten Theologie lesen kann und somit selbst das Motiv der Auferstehung bereits in der *Politeia* vorgezeichnet findet, hat er letztlich auch keine Mühe, selbst die Palingenese in einen dem christlichen Dogma entsprechenden Kontext zu setzen.[89]

Nach der aufklärerischen Erschütterung der Selbstverständlichkeit innerchristlicher Welterklärung erhielt das Motiv der Reinkarnation – ähnlich wie auch der Unsterblichkeitstopos – eine neue Funktion und neue Akzente. Vor allem war es die sich bereits bei Platon unterschwellig andeutende Idee einer fortschreitenden Entwicklung,[90] die dem Konzept mehrerer aufeinanderfolgender Leben zusätzliche Attraktivität verlieh.[91] 1780 erschien z. B. Lessings unter dem programmatischen Titel publizierte Monographie „Die Erziehung des Menschengeschlechts", in der das Leben als Schule und das ewige Evangelium des neuen Äons visionär als Ziel des Erziehungsprozesses formuliert wird. Ähnlich wie im Unsterblichkeitsdiskurs wird damit das Heil für die Menschheit und die einzelnen konsequent immanentisiert und historisiert. Der einzelne – so deutet Lessing in hypothetischen Fragesätzen an – habe an diesem menschheits-

---

87 Vgl. ausführlich dazu Friedli 1986, 40–48 sowie bereits Schoeps 1957, 230f.

88 Vgl. Hoheisel 1985, 38–45, Brox 1993, 427–430.

89 Zu Belegstellen und Argumentation vgl. Stausberg 1998, 214f.

90 Vgl. Zander 1999, 74–80.

91 Vgl. vor allem Briese 1995, 3–7.

geschichtlichen Entwicklungprozeß durch ihn vervollkommnende Wiedergeburten Anteil:[92]

> Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, daß es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnte?

Während sich der spätere aufklärerische Reinkarnationsdiskurs im wesentlichen als eine Auseinandersetzung um Lessing gestaltet, ist für theologische Entwürfe des 19. Jahrhunderts ein ganz anderes „Sprachspiel" signifikant: *Wiedergeburt* erhält in diesem Kontext die Konnotation innerer christlicher Erneuerung und spiritueller Bekehrung.[93] Der dänische Theologe und Religionsphilosoph Søren Kierkegaard etwa kann so gleichermaßen die Unsterblichkeit der Seele (*Sjælens udødelighed*) als Voraussetzung der christlichen Auferstehungsvorstellung interpretieren wie auch die Notwendigkeit einer „Wiedergeburt" (*Gjenfødelse*) als qualitative Glaubensverwandlung einfordern.[94]

Etwa gleichzeitig hatte sich in der Philosophie mit Arthur Schopenhauer eine noch unmerkliche, aber später enorm Furore machende Gegentendenz etabliert. Schopenhauer war der erste, der den Versuch unternahm, eine asiatische Reinkarnationslehre, die er als asketisch und weltverneinend verstand, in den intellektuellen Diskurs Europas zu integrieren. Dennoch bleibt auch seine Rückführung einer weltimmanenten Ethik und der ihn leitenden Vorstellung vom „Satz vom Grund" auf reinkarnatorische Modelle noch weitgehend auf die gelehrte Diskussion und Rezeption beschränkt.[95]

Erst durch die um den Wechsel zum 20. Jahrhundert einsetzende Asien-Sehnsucht und Asien-Romantik wurde eine grundsätzliche Wende herbeigeführt, die einerseits durch eine unglaubliche Popularität der Reinkarnationslehre charakterisiert ist und andererseits eine solch starke ideen- und rezeptionsgeschichtliche Vernetzung von Anknüpfungen, Bezügen, Anleihen und Wechselwirkungen nach sich zieht, daß konzeptionell klar voneinander abgrenzbare Reinkarnationsvorstellungen fortan kaum mehr aufzudecken sind.[96] Signifikant

---

92 Lessing (1780) 1948, 43 (= § 98); ausführlich dazu Zander 1999, 343–352, Benz 1957, 151–155 sowie Krochmalnik 1997, 92–94.

93 Vgl. Auffarth 2000, 663.

94 Vgl. dazu z.B. Søren Kierkegaards Tagebuchaufzeichnungen aus dem Jahr 1854 (= Papirer 11/2 A 81; Kierkegaard 1969a, 86f.) sowie zu der für Kierkegaard spezifischen existenzphilosophischen und theologisch-dogmatischen Fundierung dieses Konzepts (Stephan) Ahn 1997, 235–239 und Malantschuk 1978, 220. — Wie Vorlesungsmitschriften belegen, hat Kierkegaard diese spirituelle Wiedergeburtsvorstellung aus der zeitgenössischen dänisch-protestantischen Theologie übernommen, vgl. etwa Papirer 12 I C 19 (= § 33); Kierkegaard 1969b, 81.

95 Vgl. Zander 1999, 440–449 und Sachau, 1997, 85–93.

96 Vgl. Zander 1999, 505–545.

für diese Entwicklung ist im übrigen die Beobachtung, daß die meisten der neuen europäischen Reinkarnationskonzepte - von der Theosophie bis zur Reinkarnationstherapie[97] - sowohl am Fortschrittsgedanken wie auch an der konstanten Identität des reinkarnierten Individuums festhalten.[98]

Hans Torwesten, ein gleichermaßen von christlichen Apologeten und neureligiösen Reinkarnationsanhängern als Autorität zitierter Autor, hat in seiner 1983 publizierten Monographie „Sind wir nur einmal auf Erden?" diese beiden Prinzipien als – wie er das nennt – „Grundgedanken der Reinkarnationslehre" formuliert:[99]

> Der Grundgedanke dieser Lehre ist einfach: Ist im Menschen etwas potentiell Göttliches angelegt, so muß er sich auf der relativen Ebene, in Zeit und Raum, so lange entwickeln, bis er seine wahre Natur verwirklicht hat, bis das in ihm Schlummernde voll manifestiert ist. Da ein einziges Menschenleben in den meisten Fällen zu kurz ist (was nicht so sehr aus logischen Überlegungen, sondern eben aus unseren Erfahrungen abzuleiten ist) und da der Tod dem Menschen nicht automatisch die Erleuchtung bringt, bedarf es dazu einer Reihe von Leben. In gewisser Weise ergänzt die Lehre von der Seelenwanderung so die Evolutionslehre, sie fügt dieser eine geistige Dimension hinzu: Der Geist umkleidet sich mit immer neuen Hüllen, geht durch immer neue Erfahrungen hindurch, sucht nach immer besseren Ausdrucksmöglichkeiten, bis er schließlich aus allen Hüllen herausgewachsen ist und seine Unendlichkeit erkennt.

IV. Zeitgenössische europäische Postmortalitätsvorstellungen

Die veränderte religionsgeschichtliche Konstellation im Europa des 20. Jahrhunderts hat natürlich nicht nur Auswirkungen auf den Reinkarnationsdiskurs gehabt. Die wechselseitigen Bezüge auf dem „Markt der Religionen" haben inzwischen vielmehr auch die Grenzen zwischen vormals eindeutig voneinander zu trennenden Religionsformen fließend werden lassen und eine Vielzahl von völlig neuen Mischformen entstehen lassen. Seit etwa der Mitte des 20. Jahrhunderts sind die diskutierten Postmortalitätsmodelle daher tendenziell über die klassischen Religionsgrenzen hinweg austauschbar geworden. Die Konkurrenz von Religionen betrifft seither nicht mehr unbedingt die Plausibilität ganzer Glaubenssysteme (Makroebene), sondern spielt sich zunehmend auf der Mikroebene einzelner Vorstellungen – z. B. eben zu postmortalen Existenzformen –

---

97 In der BRD sollen derzeit bereits mehrere hundert Reinkarnationstherapeuten tätig sein, vgl. Zander 2000, 158.

98 Vgl. Wichmann 1992, 189.

99 Torwesten 1983, 21; zu biographischen Hintergründen der Position Torwestens vgl. auch Sachau 1997, 124-126.

ab. Einige signifikante Fallbeispiele sollen diesen Sachverhalt im folgenden zu verdeutlichen helfen.

IV.1 Aktuelle christliche Postmortalitätsvorstellungen: Auferstehung versus Reinkarnation

Seit Mitte der 60er Jahre werden in Europa und den Vereinigten Staaten regelmäßig soziologische Erhebungen durchgeführt, die u. a. auch die Einstellung der Befragten zu Postmortalitätsvorstellungen betreffen. Dabei hat sich ergeben, daß insgesamt ein Fünftel bis ein Viertel der Befragten angibt, an Reinkarnation zu glauben.[100] Zum einen wird damit bestätigt, daß die beobachtete Zahl an Kirchenaustritten nicht im Rahmen der Säkularisierungsthese als eine grundsätzliche Abwendung von jeglichen Formen der Religiosität zu interpretieren ist, sondern eine Migration zu anderen, meist neuen religiösen Bewegungen oder Formen von individuell kombinierten Elementen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen eingesetzt hat.

Zugleich zeigen aber neueste Erhebungen, daß auch innerhalb des Christentums inzwischen gravierende Veränderungen des Auferstehungsglaubens stattgefunden haben. So sahen z. B. 26–30 % der 1997 im Rahmen einer Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD befragten Protestanten keine Probleme darin, die Idee der Unsterblichkeit der Seele statt mit der Auferstehung mit Reinkarnationsvorstellungen zu kombinieren.[101] Diese Zahlen spiegeln einerseits einen nicht unerheblichen Plausibilitätsverlust der traditionellen christlichen Deutungsmuster, in diesem Fall des mit der Auferstehungslehre verknüpften Erlösungskonzepts,[102] bei den Laien; zugleich ist es andererseits für die von der Reinkarnationsidee ausgehende Faszinationskraft durchaus aufschlußreich, daß selbst von prominenten konservativen Theologen wie dem katholischen Dogmatiker Karl Rahner die Einbindung einer „Seelenwanderungslehre" in die christliche Dogmatik – im Kontext der Vorstellung einer Wiedergutmachung der Sünden im sog. „Fegfeuer" – zumindest thematisiert worden ist, auch wenn dieser Vorschlag in der weiteren binnentheologischen Diskussion wenig Akzeptanz gefunden hat.[103]

---

100 Vgl. Zulehner 1992, 201 sowie Toolan 1993, 395.

101 Vgl. Zander 1999, 598–602, bes. 600 und Toolan 1993, 395.

102 Vgl. Zander 1997, 136.

103 Vgl. Klaes 1983, 191–195 sowie mit kritischem Unterton Huber 1992, 28–32 und Böttigheimer 1997, 487–498.

IV.2 Säkularisierte Unsterblichkeit

IV.2.1 Der innerweltliche Himmel

Passend zum sog. „Bach-Jahr" ist Anfang 2000 im ambitionierten Arche-Verlag unter dem Titel „Bach und ich" ein neues Buch des niederländischen Schriftstellers Maarten 't Hart erschienen. In einer zwischen sachkundiger Analyse und romanhafter Fiktion pendelnden Schreibbewegung enthält diese Monographie Maarten 't Harts Reflexion auf seine Selbsterfahrungen mit den Werken seines erklärten Lieblingskomponisten Johann Sebastian Bach. Für die hier am Kontext der Postmortalitätsmodelle zu illustrierende Interferenz unterschiedlicher religiöser Traditionen in Europa ist dabei 't Harts Einleitung zum Kapitel über die Orgelwerke Bachs sehr aufschlußreich, da sich hier seine Vision eines Zustands größtmöglicher individueller Erfüllung im Himmel beschrieben findet:[104]

> So stelle ich mir den Himmel vor. Es ist November. Es ist windstill, es fällt milder Nieselregen, es ist später Nachmittag, es wird allmählich dunkel, und ich eile zur Grote Kerk in Maassluis. Kalt ist es nicht, etwa zwölf Grad, und in der Kirche ist es mit sechzehn Grad noch etwas wärmer. Genau die richtige Temperatur zum Orgelspielen. [...]

Auf den ersten Blick erscheint diese zeitgenössische Himmelsvorstellung vermutlich wenig spektakulär. Mit dem Begriff des „Himmels" schließt 't Hart an eine über Jahrhunderte gewachsene christliche Tradition an, und auch die weitere Ausführung des Bildes verweist mit dem Schauplatz des Geschehens (die Grote Kerk in Maassluis) und der Fokussierung auf das Orgelspiel unzweifelhaft in einen christlichen Kontext. Nichtsdestoweniger ist Maarten 't Harts Himmelskonzeption weit davon entfernt, die „klassischen" Topoi christlicher Himmelsvorstellungen zu rezipieren; weder schildert er einen Zustand überirdischer Verklärung, noch auch greift er das Motiv einer jenseitigen Schau Gottes (*visio beatifica*)[105] oder der eschatologischen Partizipation an der göttlichen Gegenwart und Wirklichkeit auf.[106] Statt unvorstellbar fremdartiger Jenseitigkeit konstituiert er vielmehr einen „Himmel", der die perfekte Fortsetzung und Verwirklichung einer im diesseitigen Leben von dem Musiker und Bachliebhaber 't Hart bereits längst ausgeübten Tätigkeit impliziert: nämlich die künstlerische Umsetzung von Bachs Orgelwerk. Mit dieser säkular inszenierten Himmelsmetapher knüpft 't Hart an ein mehrschichtiges, mit dem Sprachspiel „Himmel" verbundenes Bedeutungsspektrum an und stellt sich selbst in eine protestantische Deutungstradition, die wesentlich vom Pietismus inspiriert

---

104 't Hart 2000, 161.

105 Vgl. Farrow 2000a, 1743f.

106 Vgl. Großhans 2000, 1744f.

wurde und das „Reich Gottes", den „Himmel", in eine innergeschichtliche Größe transformierte. Diese wurde seit der Aufklärung zunehmend säkular verstanden und konnte so u. a. als Zielpunkt einer menschheitsgeschichtlichen Entwicklungslinie angesehen werden.[107] Maarten 't Harts Vision des Himmels als einer überhöhten Prolongation *diesseitiger* Sinnerfahrung ist damit ein gutes Beispiel für Interferenzprozesse im Grenzbereich von säkularer und christlich-religiöser Weltdeutung; die umgangssprachlich-säkulare wie auch die religiöse, aus einem Zweig protestantischer Theologie erwachsene Kontextualisierung von „Himmel" konvergieren in der innerweltlichen Ausgestaltung der Himmelsvorstellung.

Diese Interferenzphänomene sind nicht nur als Kontrast zu der traditionellen Auffassung aufschlußreich, bei säkularen und religiösen Weltentwürfen handle es sich generell um einander ausschließende Konzepte. Sie verdeutlichen vielmehr auch eine für die letzten Jahrzehnte der Entwicklung der europäischen Religionsgeschichte symptomatische Tendenz, die – unterschiedlichen religiösen Traditionen entstammenden – Postmortalitätsvorstellungen aus dem Kontext transmundaner Heilserwartungen zu lösen und in innerweltlichen Szenarien neu zu interpretieren und zu verorten.

IV.2.2 Die „Renaissance der Untoten"

In außer- bzw. para-christlichen Kontexten konnte die Idee der Unsterblichkeit eines menschlichen Wesenskerns dabei sogar gänzlich innerweltlich konstruiert werden. Einen wesentlichen Beitrag dazu hat die 1941 in New Orleans geborene Bestsellerautorin Anne Rice mit ihrem stark autobiographisch angelegten Roman „Interview with the Vampire"[108] geleistet, der eine grundsätzliche Neuorientierung dieses Genres bewirkt hat. Während Vampire in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts sowie seit dem 20. Jahrhundert auch im Medium Film als eine übermenschliche Bedrohung menschlicher Existenz inszeniert wurden, die es zu bekämpfen galt, ist Anne Rice's Roman erstmals aus der Perspektive eines Vampirs verfaßt, dessen Nöte und Gewissensbisse geschildert werden und der dadurch – trotz seiner Vampirnatur – zu einer Identifikationsfigur für den Leser stilisiert wird. Anne Rice hat mit dieser „Renaissance der Untoten" eine nicht unbeträchtliche Zahl von Anhängern erreicht,[109] die von der Attraktivität einer virtuell unbegrenzten Fortsetzung des irdischen Lebens nach einer unbe-

107 Vgl. dazu ausführlich Schilson 1991, 138–140, 153–155 und 161–165 sowie Farrow 2000b, 1745.

108 Rice 1976 (repr. 1998).

109 Vgl. auch Introvigne 1997, 173.

schadeten Überquerung der menschlichen Todesgrenze angezogen sind und davon träumen, selbst Vampire zu sein.[110] Die Attraktivität dieses neuen Vampirismus besteht dabei nicht nur in der virtuell unbegrenzten Fortsetzung des irdischen Lebens, sondern auch in der erhofften, meist merklichen Steigerung der „Lebensqualität“: Denn die Vampire verfügen trotz ihres z.T. erheblichen Alters über eine Art „ewige Jugend“, sie sehen noch dazu gut aus, leiden weder an Gebrechen noch an Krankheiten, verfügen über übermenschliche Kraft und einen – von ihren Opfern stammenden – nicht unerheblichen Reichtum, mit dem sie sich die Annehmlichkeiten eines luxuriösen Lebens leisten können. Postmortale innerweltliche Unsterblichkeit ist so zumindest fiktional für eine millionenfache Leserschaft und halb ernst, halb spielerisch für eine kleine Anzahl von „Real Vampires“ zu einem wünschenswerten Ideal avanciert.

IV.3 Neogermanische Reinkarnationsvorstellungen

Nicht nur im kaum überschaubaren Bereich „unsichtbarer“ (Luckmann) oder „Patchwork-Religion“ haben Reinkarnationskonzepte inzwischen enorme Popularität erlangt. Die seit 1924 im Vereinsregister eingetragene *Germanische Glaubens-Gemeinschaft e.V. (GGG)*, die ihre religiösen Anschauungen seit kurzem auch im Internet präsentiert, versteht sich als Vertreterin des „europäischen Heidentums“ und zielt darauf ab, Kenntnisse über „die Naturreligion unserer unmittelbaren Vorfahren, der Germanen und Celten,“ zu vermitteln. Diese neogermanische Religionsgemeinschaft beruft sich dabei auf die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen – vor allem der Archäologie und Volkskunde – sowie auf eigene Quellenstudien (an der Edda, aber auch an Sagen und Märchen). Die Legitimation für die von ihr vertretene Orthopraxie gewinnt die *Germanische Glaubens-Gemeinschaft* nach eigenem Verständnis aus dem gesicherten Rückbezug auf „eine bewährte, alte Kultform“. Für die Anhänger der Bewegung verbinden sich ökologisches Bewußtsein und naturzyklischer Lebensrhythmus

---

110 Vgl. dazu auch einzelne Selbstpräsentationen im Internet, die Personen zeigen, die sich explizite als Vampire bezeichnen (sog. „Real Vampires“ oder auch „Immortals“) und z. T. von sich behaupten, sie bedürften regelmäßiger Rationen von Blutzuführungen, vgl. http://www.net1plus.com/users/vyrdolak/livevamps.htm (letzte Aktualisierung am 11.3.2001, letzte Verifikation am 17.9.2001). Seit 1989 besteht in den USA der sog. „Temple of the Vampire“ als eine eingetragene religiöse Vereinigung; dort kann man gegen eine Spende die „Lifetime Registered Membership“ erwerben und für $ 25 eine „Vampire Bible“ käuflich erstehen, vgl. http://home.netcom.com/~temple/member.html (letzte Aktualisierung unbekannt, letzte Verifikation am 17.9.2001) sowie http://home.netcom.com/~temple/bible.html (letzte Aktualisierung unbekannt, aber nach dem 31.5.2001, letzte Verifikation am 17.9.2001).

mit einem polytheistischen Weltbild und einem am Fortschrittstopos[111] orientierten Reinkarnationsverständnis:[112]

> Nach heidnischer Überlieferung verkörpert sich der Mensch mehrfach auf der Erde (Wiedergeburtsglaube) und entwickelt sich dabei stetig weiter. Ist die Entwickelung abgeschlossen, geht die Seele des Menschen in höhere Bereiche ein. Da wir alle über Körper und Geist verfügen, stehen wir zwischen Erdgöttin und Himmelsgott und unterliegen daher beiden Prinzipien. Im gleichen Maße, wie wir uns mit geistigen Dingen befassen, dürfen wir uns auch an den irdisch-materiellen Dingen dieser Welt erfreuen.

IV.4 Fiktionales Spiel: Reinkarnation als Schicksalsmuster

Während die christliche Auferstehungslehre immer weniger sich religiös verstehenden Menschen in Europa als plausibles und attraktives Postmortalitätsmodell erscheint, gewinnen die weltimmanent interpretierten Konkurrenzkonzepte Unsterblichkeit und Reinkarnation deutlich an Beliebtheit. Besonders die Reinkarnationsvorstellung scheint dabei die Bedürfnisse vieler Zeitgenossen anzusprechen, da sie in ihrer europäischen Adaptionsform als die Ermöglichung einer weiteren Lebenschance für das Individuum in der diesseitigen Welt aufgefaßt werden kann.

Als wie selbstverständlich dieses Erklärungsmuster inzwischen in der gesamten westlichen Welt empfunden wird, soll abschließend ein letztes Beispiel - diesmal aus dem Genre Film - illustrieren: Der Plot des 1991 entstandenen Films „Dead again" des irischen Shakespeare-Schauspielers und Regisseurs Kenneth Branagh erzählt die im Kalifornien der 90er Jahre spielende Geschichte eines Detektivs (Kenneth Branagh) und einer unbekannten Amnesiepatientin (Emma Thompson), die durch die Einschaltung eines Hypnotiseurs Erinnerungen an ein tragisches früheres Leben in Los Angeles in den späten 40er Jahren zurückgewinnt: Kurz nach der Heirat mit einem berühmten Dirigenten (erneut Kenneth Branagh) wird die junge Frau ermordet und der zu Unrecht verdächtigte Ehemann gerichtlich verurteilt und hingerichtet. Im nächsten Leben in den 90er Jahren treffen die früheren Ehepartner nun erneut zusammen, der Mörder von einst wird entlarvt, und das Liebespaar erhält - wenn auch unter etwas veränderten Bedingungen (u. a. haben Mann und Frau die Körper getauscht!) - eine neue Chance. In einer Schlüsselszene wird die erzählte Reinkarnations- und Kriminalgeschichte als Folge einer auf Karma beruhenden Schicksalsfügung

---

111 Vgl. auch bereits Zander 1999, 578f.

112 Zum folgenden wie auch zu allen in diesem Abschnitt angeführten Zitaten vgl. http://www.home.zonnet.nl/Germanen-Glaube/Einfuehrung.htm (letzte Aktualisierung am 14.5.2000, letzte Verifikation am 17.9.2001.

interpretiert. Mit zynischem Unterton kommentiert ein Psychologe (Robin Williams) den Protagonisten die schicksalhafte Verkettung der keineswegs willkürlich verlaufenden Wiedergeburten:

> Man kommt nicht immer mit *anderen* Menschen zusammen. Dank dem Schicksal, der einzigen kosmischen Macht mit einem tragischen Sinn für Humor, bekommen die, die man in einem früheren Leben umgelegt hat, eine Chance, sich in diesem Leben an einem zu rächen. Das ist der Karma-Kredit-Plan: Kaufe jetzt, bezahle bis in alle Ewigkeit.

Bibliographie

Abimola, Wande 1973. The Yoruba Concept of Human Personality, in: La notion de personne en Afrique Noire, Paris, 73–89.

Ahn, Gregor 1997. Religion I. Religionsgeschichtlich, in: Theologische Realenzyklopädie 28, Berlin/New York, 513–522.

Ahn, Gregor 1999. Iranische Religion: der Zoroastrismus, in: Welt und Umwelt der Bibel 4/2, 32–33.

Ahn, Gregor 2001. Die ungewisse Zukunft und der imaginäre Zeitstrahl. Konkurrenz und Koexistenz divergierender Zukunftsbilder und prognostischer Strategien in der europäischen Religionsgeschichte, in: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 13, 5–48.

Ahn, Stephan 1997. Søren Kierkegaards Ontologie der Bewusstseinssphären. Versuch einer multidisziplinären Gegenstandsuntersuchung, Münster (= Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte 32).

Altheim, Franz 1962 (repr. 1976). Das alte Iran, in: Propyläen Weltgeschichte II/1: Hochkulturen des mittleren und östlichen Asiens, hg. von Golo Mann, Alfred Heuss und August Nitschke, Frankfurt a.M./Berlin, 135–235.

Assmann, Jan 1992. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München.

Assmann, Jan 2001. Tod und Jenseits im Alten Ägypten, München.

Auffarth, Christoph 2000. Wiedergeburt, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 663.

Barker, Eileen 1998. New Religions and New Religiosity, in: New Religions and New Religiosity, hg. von Eileen Barker und Margit Warburg, Aarhus, 10–7 (= Renner Studies on New Religions 4).

Bastide, Roger 1973. Le principe d'individuation (contribution à une philosophie Africaine), in: La notion de personne en Afrique Noire, Paris, 33–43.

Beck, Heinrich/Ellmers, Detlev/Schier, Kurt 1992 (Hrsg.). Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, Berlin/New York (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde: Ergänzungsband 5).

Benz, Ernst 1957. Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der Deutschen Klassik und Romantik, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 9, 150–175.

Beyreuther, Sabine 2000. Shintô, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 296–301.

Birkhan, Helmut [3]1999. Kelten. Versuch einer Gesamtdarstellung ihrer Kultur, Wien.

Böhme, Angelika 1989. Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosopie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern,

bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus, Düsseldorf.

Böttigheimer, Christoph 1997. Reinkarnation statt jenseitiger Läuterung?, in: Stimmen der Zeit 215, 487–498.

Boyce, Mary/Grenet, Frantz 1991. A History of Zoroastrianism III. Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln (= Handbuch der Orientalistik 1/8/1/2/2).

Brague, Rémi 1993. Wer ist unsterblich? Antworten aus der Philosophie, in: Auferstehung und Unsterblichkeit, hg. von Erik Hornung und Tilo Schabert, München, 153–178 (= Eranos N.F. 1).

Briese, Olaf 1995. Wie unsterblich ist der Mensch? Aufklärerische Argumente für Unsterblichkeit in der Zeit von 1750 bis 1850, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 47, 1–16.

Brox, Norbert 1993. Die frühchristliche Debatte um die Seelenwanderung, in: Concilium 29, 427–430.

von Brück, Michael 1993. Reinkarnation im Hinduismus und im Buddhismus, in: Auferstehung und Unsterblichkeit, hg. von Erik Hornung und Tilo Schabert, München, 85–122 (= Eranos N.F. 1).

Casadio, Giovanni 1993. Gnostische Wege zur Unsterblichkeit, in: Auferstehung und Unsterblichkeit, hg. von Erik Hornung und Tilo Schabert, München, 203–254 (= Eranos N.F. 1).

Cohn, Norman 1993. Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith, New Haven/London.

Cunliffe, Barry 1997: The Ancient Celts, Oxford/New York.

Demandt, Alexander 1998. Die Kelten, München.

Dörenkamp, Johannes 1926. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei den deutschen Idealisten von Kant bis Schopenhauer, Bonn.

Ebenbauer, Alfred 1984. Germanische Religion, in: Theologische Realenzyklopädie 12, Berlin/New York, 510–521.

Eckhardt, Karl A. 1937. Irdische Unsterblichkeit. Germanischer Glaube an die Wiederverkörperung in der Sippe, Weimar (= Studien zur Rechts- und Religionsgeschichte 1).

Fabry, Heinz-Josef 1999. Die frühjüdische Apokalyptik als Reaktion auf Fremdherrschaft. Zur Funktion von 4Q246, in: Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag, hg. von Bernd Kollmann, Wolfgang Reinbold und Annette Steudel, Berlin/New York, 84–98 (= Beiträge zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 97).

Farrow, Douglas B. 2000a. Himmel V. Dogmatisch 1. Christliche Tradition a) Katholisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 4. Aufl., Tübingen, 1743–1744.

Farrow, Douglas B. 2000b. Himmel V. Dogmatisch 2. Gegenwärtige Theologie, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 4. Aufl., Tübingen, 1745.

Fichte, Johann G. (1800) 2000. Die Bestimmung des Menschen, Hamburg.

Flasche, Rainer 1996. Neue Religionen, in: Die Religionen der Gegenwart. Geschichte und Glauben, hg. von Peter Antes, München, 280–298 und 322f.

Foß, Rainer 1997. Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato. Mit einem Anhang über Vergils sechstes Buch der Aeneis, Aachen.

Frankenhäuser, Gerald 1991. Die Auffassungen von Tod und Unsterblichkeit in der klassischen deutschen Philosophie von Immanuel Kant bis Ludwig Feuerbach, Frankfurt a.M.

Franzen, August [9]1980. Kleine Kirchengeschichte, Freiburg i.Br./Basel/Wien.

Friedli, Richard 1986. Zwischen Himmel und Hölle – die Reinkarnation. Ein religionswissenschaftliches Handbuch, Fribourg.

Gladigow, Burkhard 1992. Mögliche Gegenstände und notwendige Quellen einer Religionsgeschichte, in: Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, hg. von Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier, Berlin/New York, 3-26 (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde: Ergänzungsband 5).

Gladigow, Burkhard 1995. Europäische Religionsgeschichte, in: Lokale Religionsgeschichte, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg, 21–42.

Griffiths, J. Gwyn 1991. The Divine Verdict. A Study of Divine Judgement in the Ancient Religions, Leiden/New York/Kopenhagen/Köln (= Studies in the History of Religions 52).

Großhans, Hans-Peter 2000. Himmel V. Dogmatisch 1. Christliche Tradition b) Evangelisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 4. Aufl., Tübingen, 1744–1745.

Grønbech, Vilhelm P. [12]1997. Kultur und Religion der Germanen, 2 Bde., Darmstadt (Orig.: Vor Folkært i Oldtiden, Kopenhagen 1909/12).

Haendler, Gert 1961. Geschichte des Frühmittelalters und der Germanenmission, in: Die Kirche in ihrer Geschichte 2 (Lief. E), Göttingen, 1-73.

't Hart, Maarten 2000. Bach und ich, Zürich/Hamburg.

Hasenfratz, Hans-Peter 1986a. Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen, Zürich.

Hasenfratz, Hans-Peter 1986b. Seelenvorstellungen bei den Germanen und ihre Übernahme und Umformung durch die christliche Mission, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 38, 19–31.

Hasenfratz, Hans-Peter 1992. Die religiöse Welt der Germanen. Ritual, Magie, Kult, Mythus, Freiburg i.Br./Basel/Wien (= Herder Spektrum 4145).

Hirschberger, Johannes [12]1976. Geschichte der Philosophie I. Altertum und Mittelalter, Freiburg i.Br./Basel/Wien.

Hirschberger, Johannes [11]1981. Geschichte der Philosophie II. Neuzeit und Gegenwart, Freiburg i.Br./Basel/Wien.

Hoffmann, Heinrich 1999. Das Gesetz in der frühjüdischen Apokalyptik, Göttingen (= Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 23).

Hofmann, Heinz [3]1990. Platon. Des Sokrates Apologie, Kriton, Euthydemos, Menexenos, Gorgias, Menon, Darmstadt (= Platon. Werke in acht Bänden, Band 2).

Hoheisel, Karl 1985. Das frühe Christentum und die Seelenwanderung, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 27/28, 24–46.

Huber, Friedrich 1992. Die Reinkarnationsvorstellungen in den asiatischen Religionen und im Europa des 20. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 44, 15–32.

Hultgård, Anders 1979. Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung 2/19/1, hg. von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Berlin/New York 1979, 512–590.

Hultgård, Anders [2]1989. Forms and Origins of Iranian Apocalypticism, in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979, hg. von David Hellholm, Tübingen, 387–411.

Hultgård, Anders 2000. Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen, in: La Cité de Dieu – Die Stadt Gottes, hg. von Martin Hengel, Siegfried Mittmann und Anna Maria Schwemer, Tübingen, 1–43 (= Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129).

Introvigne, Massimo 1997. Witchcraft, Evil, and Memnoch the Devil. Esoteric and Theosophical Themes in Anne Rice's New Orleans Fiction, in: Theosophical History 6, 173–179.

Keck, Leander E. 1992. Death and Afterlife in the New Testament, in: Death and Afterlife. Perspectives of World Religions, hg. von Hiroshi Obayashi, New York/Westport/ London, 83–96 (Contributions to the Study of Religion 33).

Kierkegaard, Søren [2]1969a. Papirer, Band 11/2, hg. von Niels Thulstrup, Kopenhagen.

Kierkegaard, Søren [2]1969b. Papirer, Band 12, hg. von Niels Thulstrup, Kopenhagen.

Kippenberg, Hans G. 1990. Apokalyptik/Messianismus/Chiliasmus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Matthias Laubscher, Stuttgart/Berlin/Köln, 9–26.

Kippenberg, Hans G. 1995. Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen. Beispiele für ein nützliches Konzept, in: Lokale Religionsgeschichte, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg, 11–20.

Klaes, Norbert 1983. Reinkarnation und Auferstehung, in: Hans Torwesten, Sind wir nur einmal auf Erden?, 183–202 (= Nachwort).

König, Franz 1964. Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament, Wien/Freiburg i.Br./Basel.

Kreiner, Josef 1987 (repr. 1992). Shintō/Shintoismus, in: Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, hg. von Hans Waldenfels, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 607–610.

Krochmalnik, Daniel 1997. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in der Religionsphilosophie der Aufklärung, in: Vom Jenseits. Jüdisches Denken in der europäischen Geistesgeschichte, hg. von Eveline Goodman-Thau, Berlin, 79–107.

Kurz, Dietrich [3]1990. Platon. Phaidon, Das Gastmahl, Kratylos, Darmstadt (= Platon. Werke in acht Bänden, Band 3).

Kurz, Dietrich [2]1990. Platon. Phaidros, Parmenides, Briefe, Darmstadt (= Platon. Werke in acht Bänden, Band 5).

La Farge, Beatrice 1991. ‚Leben' und ‚Seele' in den altgermanischen Sprachen. Studien zum Einfluß christlich-lateinischer Vorstellungen auf die Volkssprachen, Heidelberg (= Skandinavistische Arbeiten 11).

Lanczkowski, Günter 1980. Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt.

Lebram, Jürgen C. H. [2]1989. The Piety of the Jewish Apocalyptists, in: Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979, hg. von David Hellholm, Tübingen, 171–210.

Lessing, Gotthold E. (1780) 1948. Die Erziehung des Menschengeschlechts, Freiburg i.Br.

Lonigan, Paul R. 1996. The Druids. Priests of the Ancient Celts, Westport/London (= Contributions to the Study of Religion 45).

Mac Cana, Proinsias 1983. Celtic Mythology, London.

Macho, Thomas 1997. Tod, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christoph Wulf, Weinheim, 939–954.

Maier, Bernhard 1994. Lexikon der keltischen Religion und Kultur, Stuttgart (= Kröners Taschenausgabe 466).

Maier, Bernhard [2]1998. Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde IV. Gesittung B. Religion, in: Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde, hg. von Heinrich Beck, Heiko Steuer, Dieter Timpe, Berlin/New York, 199–208 (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde – Studienausgabe: Die Germanen).

Maier, Bernhard 2001. Die Religion der Kelten. Götter – Mythen – Weltbild, München.

Malantschuk, Gregor 1978. Fra individ til den enkelte. Problemer omkring friheden og det etiske hos Søren Kierkegaard, Kopenhagen.

Melton, J. Gordon 1997. Modern Alternative Religions in the West, in: A New Handbook of Living Religions, hg. von John R. Hinnels, London, 594–617.

Michaels, Axel 1998. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart, München.

Muth, Robert 1988. Einführung in die griechische und römische Religion, Darmstadt.
North, Helen F. 1992. Death and Afterlife in Greek Tragedy and Plato, in: Death and Afterlife. Perspectives of World Religions, hg. von Hiroshi Obayashi, New York/Westport/ London, 49–64 (Contributions to the Study of Religion 33).
Noske, Rainer 1995. Zu Kants Vorstellung von Unsterblichkeit, in: Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie 37, 238–241.
Obayashi, Hiroshi 1992. Death and Eternal Life in Christianity, in: Death and Afterlife. Perspectives of World Religions, hg. von Hiroshi Obayashi, New York/Westport/ London, 109–123 (Contributions to the Study of Religion 33).
von Padberg, Lutz E. 2000. Germanenmission, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 4. Aufl., Tübingen, 746–748.
Payer, Alois 1998. Reinkarnation, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl, Stuttgart/Berlin/Köln, 416–418.
Pollack, Detlef 1995. Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3, 163–190.
Reid, David 1997. Japanese Religions, in: A New Handbook of Living Religions, hg. von John R. Hinnels, London, 479–513.
Rice, Anne 1976 (repr. 1998). Interview with the Vampire, London.
Ries, Julien 1987. Immortality, in: The Encyclopedia of Religion 7, New York, 123–145.
Sachau, Rüdiger [2]1997. Westliche Reinkarnationsvorstellungen. Zur Religion in der Moderne, Gütersloh.
Schier, Kurt 2000. Germanische Religion, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 3, 4. Aufl., Tübingen, 749–754.
Schilson, Arno 1991. Ethik und Geschichte. Die Metamorphose des ‚Reiches Gottes' in Aufklärung und Idealismus, in: Zur Erschließung von Zukunft in den Religionen. Zukunftserwartung und Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte, hg. von Hans Wißmann, Würzburg, 135–165.
Schneemelcher, Wilhelm 1981. Das Urchristentum, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
Schoeps, Hans Joachim 1957. Bemerkungen zu Reinkarnationsvorstellungen der Gnosis, in: Numen 4, 228–232.
Schultze, Erdmute [4]1983. Grabsitte und Grabkult, in: Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa 2, hg. von Bruno Krüger, Berlin, 269–279.
Schumann, Hans W. 1990. Mahāyāna-Buddhismus. Die zweite Drehung des Dharma-Rades, München.
Schwöbel, Christoph 1998. Auferstehung I. Auferstehung der Toten 5. Dogmatisch, in: Religion in Geschichte und Gegenwart 1, 4. Aufl., Tübingen, 919–921.
Simek, Rudolf [2]1995. Lexikon der germanischen Mythologie, Stuttgart (= Kröners Taschenausgabe 368).
Sonnemans, Heino 1984. Seele – Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien (= Freiburger Theologische Studien 128).
Sonnemans, Heino 1987 (repr. 1992). Unsterblichkeit, in: Lexikon der Religionen. Phänomene – Geschichte – Ideen, hg. von Hans Waldenfels, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 686–687.
Spronk, Klaas 1986. Beatific Afterlife in Ancient Israel and in the Ancient Near East, Neukirchen-Vluyn (= Alter Orient und Altes Testament 219).
Stausberg, Michael 1998. Faszination Zarathushtra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit, 2 Bde., Berlin/New York (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 42).

Stausberg, Michael 2001/2002. Die Religion Zarathushtras. Geschichte – Gegenwart – Rituale, 3 Bde., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.

Stolte, B. H. 1986. Die religiösen Verhältnisse in Niedergermanien, in: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung 2/18/1, hg. von Hildegard Temporini und Wolfgang Haase, Berlin/New York, 591–671.

Stolz, Fritz 1993. Paradiese und Gegenwelten, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 1, 5–24.

Ström, Åke V. 1975. Germanische Religion, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 9–306 (= Die Religionen der Menschheit 19,1).

Sundermeier, Theo ^{2}1985. Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen, in: Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit, hg. von Gunther Stephenson, Darmstadt, 250–259.

Sundermeier, Theo 1998. The Individual and Community in African Traditional Religions, Hamburg (= Beiträge zur Missionswissenschaft und Interkulturellen Theologie 6).

Timpe, Dieter ^{2}1998. Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde I. Geschichte A. Germanen, historisch, in: Germanen, Germania, Germanische Altertumskunde, hg. von Heinrich Beck, Heiko Steuer, Dieter Timpe, Berlin/New York, 2–65 (= Reallexikon der Germanischen Altertumskunde – Studienausgabe: Die Germanen).

Todd, Malcolm 2000. Die Germanen. Von den frühen Stammesverbänden zu den Erben des Weströmischen Reiches, Darmstadt (Orig.: The Early Germans, Oxford 1992).

Toolan, David S. 1993. Reinkarnation und moderne Gnosis, in: Concilium 29, 394–404.

Torwesten, Hans 1983. Sind wir nur einmal auf Erden? Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens, Freiburg i.Br./Basel/Wien.

Treml, Martin 2000. Unsterblichkeit, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 550–553.

Trendelenburg, Friedrich A. (1877) ^{2}1957. Aristotelis de anima libri tres, Graz.

Voigt, Theodor ^{4}1983: Kult und Bestattungswesen, in: Die Germanen. Geschichte und Kultur der germanischen Stämme in Mitteleuropa 1, hg. von Bruno Krüger, Berlin, 182–191.

de Vries, Jan ^{2}1956 (repr. 1970). Altgermanische Religionsgeschichte 1, Berlin (= Grundriss der germanischen Philologie 12/1).

Wichmann, Jörg 1992. Zur Veränderung des Reinkarnationsglaubens in der westlichen Kultur und Esoterik, in: Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hg. von Hermann Kochanek, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 1992, 181–193.

Wolf, Jürgen 1997. Neopaganismus und Stammesreligionen. Ein religionswissenschaftlicher Vergleich, Münster (= Religionswissenschaft 1).

Zander, Helmut 1997. Neues zur Reinkarnation, in: Katechetische Blätter 122, 133–137.

Zander, Helmut 1999. Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute, Darmstadt.

Zander, Helmut 2000. Reinkarnation, in: Metzler Lexikon Religion 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr, Stuttgart/Weimar, 157–160.

Zinser, Hartmut 1997. Der Markt der Religionen, München.

Zulehner, Paul M. 1992. Wandlungen im Auferstehungsglauben und ihre Folgen, in: Reinkarnation oder Auferstehung. Konsequenzen für das Leben, hg. von Hermann Kochanek, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 196–212.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 44-56

Kungen och världen. Några reflexioner kring en persisk dikt och dess bakgrund

AV GUDMAR ANEER

En hel del forskare har skrivit om förislamiska iranska traditioner och en del av dem har påpekat att sådana traditioner har påverkat islam. Det är kanske till och med bättre att tala om kontinuitet än enbart påverkan, eftersom det finns en så stor överensstämmelse mellan vissa föreställningar från storkungarnas tid på 500-talet f Kr till nutid. Förhållandet mellan härskare och samhälle är central i sådana traditioner. Det är knappast förvånande att den senaste shahen firade kungadömets 2500 års jubileum i Iran. Det var en stor manifestation av legitimitet och den uppfattningen att shahen är den som verkligen förkroppsligar kontinuiteten i iranska traditioner.

Syftet med denna artikel är att diskutera bakgrunden till en viss persisk dikt. Den finns med i olika utgåvor av *Divān-e Hāfez* det vill säga Hafez dikter. Parviz Natel Khanlari svarar för en av dessa textutgåvor.[1] Enligt Khanlari är dikten således skriven av Shams al-Din Mohammad Hafez, som levde på 1300-talet och är en av de främsta persiska sufidiktarna. Detta är inte rätt plats att diskutera äkthetsproblemen kring de dikter som tillskrivs Hafez. Det kommer att göras i en kommande bok om symbolik i Hafez dikter. Här anses Khanlaris uppfattning vara tillräcklig för att se dikten som ett genuint uttryck för medeltida persiska traditioner.

I denna artikel skall vi först se på kungaideologi i Iran före islam. Därefter kommer vissa delar av persisk litteratur under framför allt 1000-talet att diskuteras. Slutligen kommer den ovan nämnda dikten att presenteras och analyseras i förhållande till dess förislamiska och islamiska bakgrund.

Jag kommer att hänvisa både till textutgåvor och till översättningar. De senare finns med för deras skull, som är intresserade av ämnet men inte har kunskaper i de olika källornas språk. Översättningarna i den här artikeln stämmer inte alltid överens med översättningarna i de verk som fotnoterna refererar till.

---

1 Hafez 1984a, s. 336–337.

De förislamiska iranska kungarna

Iranska kungar styrde större delen av Mellanöstern redan på 500-talet f Kr och fortsatte att göra så till 600-talet e Kr. Enda undantaget utgör Alexander den stores och hans efterföljares rike. Det varade från 300-talet f Kr till 200-talet f Kr. De tidigaste kungarna på 500-talet f Kr utvecklade en kungaideologi som sedan blev kärnan i deras efterföljares ideologi. Den övergripande strukturen i denna ideologi bröts ned när muslimerna erövrade Iran på 600-talet e Kr. Trots detta visade sig åter olika föreställningar och seder under muslimskt styre, som tidigare hade hört samman med den förislamiska kungaideologin. Slutligen förenades mycket av de gamla föreställningarna igen hos Samaniderna, som var iranska härskare på 800- och 900talen. Kunskapen om de gamla kungatraditionerna hölls också levande bland Zoroastrierna, trots att de själva inte hade någon egen kung i Iran. På 1000-talet användes en del av de gamla iranska härskartraditionerna för att bygga upp en ideologi åt Saljukerna, som då styrde större delen av Mellanöstern. Undan för undan blev dessa gamla iranska traditioner också en del av ideologin hos andra muslimska härskare i Mellanöstern.

Kyros den store var den förste akemeniden, som styrde större delen av Mellanöstern. Han kom till makten i mitten av 500-talet f Kr. Akemenidernas dynasti upphörde i och med att Alexander den store besegrade dess sista kung på 300-Talet f Kr. De få källorna från Kyros den stores tid gör det svårt att med säkerhet ange i vilken utsträckning akemenidernas ideologi hade utvecklats redan under hans styre. Källorna från Dareios den förste 520–486 f Kr är däremot relativt omfattande. Han styrde över ett område, som sträckte sig från Egypten över Mellanöstern och till floden Indus i Indien. Under hans tid fanns redan den kungaideologi, som kommer att presenteras här. Akemenidernas historia och ideologi har studerats av ett antal forskare varav Gregor Ahn[2] och Pierre Briant[3] tillhör de senare. De har för de mesta samma uppfattning, men de skiljer sig åt i några frågor och har delvis olika fokus. Deras i ovanstående noter angivna arbeten har använts som bas för den följande presentationen av akemenidernas ideologi.

Härskaren är kungarnas kung och storkonung. Ahn anger att sådana titlar användes i Mellanöstern före akemeniderna, men att titlarna senare uppfattades som typiskt iranska till exempel av grekiska författare.[4] Dessa titlar förekommer ofta i akemenidernas inskriptioner.[5] Kungen är också världshärskare. Detta kan

---

2 Ahn 1992.

3 Briant 1996.

4 Ahn 1992, s. 217.

5 Kent 1953, text och översätt. s. 116–147.

uttryckas på olika sätt såsom kung över alla länder och raser *xshāyathiya dahyūnām vispazanānām* [6] och kung över hela jorden *xshāyathiya haruvahyāyā būmiyā*.[7] Kungens storhet uttrycks inte bara i skrift utan även i bildframställningar. Så är fallet när Dareios avbildas på sin tron. Han är många gånger större än alla andra människor och han är anmärkningsvärt vacker. Hans tron har kosmiska mått och bärs av ett antal människor, som representerar hans undersåtar i olika delar av hans rike. Människorna som bär tronen har inte samma underordnade ställning som de har i förebilderna från Mellanöstern. I det iranska utförandet har brutaliteten i förebilderna ersatts av jämlikhet mellan människor och tillit mellan kung och undersåtar. Det antyder ett styre som bygger på fred och harmoni. Kungen är förvisso den som har makten, men samtidigt är han ansvarig för sina undersåtars välgång. Kungens kosmiska betydelse framgår också av hans kamp mot *drauga*, som är den kosmiska lögnen och står för allt som kan störa den kosmiska ordningen. Ett exempel på det senare är uppror. Ordningen *arta* råder i den rätte härskarens område. Kungen tar del i den kosmiska kampen mellan *arta* och *drauga* i båda sina egenskaper som präst och krigare. Viktigt hos den rätte kungen är hans *xvarenah* (det avestiska ordet) ,strålglansen, som anger att hans styre är enligt Guds vilja, givet av Gud och heligt. Att han är övermänsklig kan också ses i hans kamp mot demoner. De närmaste paralellerna finns i assyrisk konst, men där är det gudar som strider mot demoner. Således är kungen den som försvarar området mot *drauga* genom att avvärja fiender såsom demoner, vilda djur och hotfulla människor. Därmed uppehåller han den gudomliga ordningen.[8]

Pierre Briant delar de flesta av de ovan presenterade tankarna, men han diskuterar inte olika förebilder i Mellanöstern så smycket som Ahn. Å andra sidan använder sig Briant ofta av grekiska källor, vilket sällan förekommer i Ahns arbete. Med hjälp av sådana källor kan Briant ge en mer detaljerad bild av akemenidisk kungaideologi. Ett exempel på detta är förhållandet mellan kungen och naturen. Brian hänvisar här till Xenofon, vilken anger att den iranske kungen ansåg jordbruk och krigföring var mycket ädla och nödvändiga verksamheter(*Oeconomicus* IV,4). I ett annat citat från samma verk (IV,13–14) får vi veta att kungen har trädgårdar som kallas för paradis vart han än färdas. De innehåller allt det goda som jorden frambringar och kungen tillbringar det mesta av sin tid i dem, när han inte jagar. I detta fall jämför Briant med förebilder i Mellanöstern. Det tillhör kungens roll som förmedlare mellan Gud och människor att ha ansvar för växtligheten i form av örter, blommor och träd.

---

6 Kent 1953, text s. 137, översätt. s. 138.

7 Kent 1953, text och översätt. s. 141. För ytterligare diskussioner och exempel se Ahn 1992, s. 258–259.

8 Ahn 1992, s. 249–274.

Briant delar också Ahns uppfattning att bilden av Dareios på tronen som bärs av undersåtarna tyder på föreställningen att alla människor och folk skall leva i en harmoni som byggs upp av och kring kungen.[9]

De iranska kungarnas trädgårdar har tidigare diskuterats av Elizabeth Moynihan. Hon hänvisar också till grekiska källor men kombinerar dem med arkeologiskt material, vilket visar lämningarna av palats och trädgårdar och hur de var placerade i förhållande till varandra. Därigenom får läsaren större tilltro till de grekiska källorna. Hon har också tagit upp ett samtal mellan en viss Lysander och en iransk kung, som ingår i *Oeconomicus* av Xenofon. Här uttrycker greken sin beundran och kungen säger att han själv både har mätt ut och ordnat allt i trädgården samt att han själv har planterat en del i den.[10] Anders Hultgård har också lämnat värdefulla bidrag till diskussionerna om paradisträdgården.[11]

Vi kan konstatera att den kungaideologi som redan hade utvecklats under Dareios 1 bestod av följande delar. Kungen är världshärskare. Det är han enligt Guds vilja. Det finns ett särskilt samband mellan Gud och kung vilket tydliggörs i kungens *xvarenah*. Den senare är både präst och krigare. Han är också förmedlare mella Gud och människa samt ansvarig för ordningen i världen. Den senare kan ses i människors välfärd och i naturens ordning. Kungens förhållande till naturen uttrycks särskilt i trädgården som kallas för paradis, *pairidaeža*. Om kungen inte präglas av sanning så kommer lögnen *drauga* att tillta. Detta leder i sin tur till oordning i världen. Människors välfärd och goda förhållanden mellan människor kommer att försvinna. Träd och örter kommer att vissna på grund av störningar i fråga om sol, vind och regn. Denna ideologi överlevde Alexander den stores styre och utvecklades ytterligare under Sasaniderna, vilka styrde det iranska riket vid muslimernas maktövertagande på 600-talet e Kr. Rikedomen i den sasanidiska kungaideologin visar sig i det faktum att Ahn använder den för att belysa akemeidernas kungaideologi, när de akemenidiska källorna är otillräckliga. Samtidigt kritiserar Ahn sådana forskare som utan ingående diskussioner använder källor från sasanidisk tid för att diskutera akemenidernas ideologi.[12]

---

9 Briant 1996, s. 186–190, 233–254 och Xenofon 1994. Diskussionen om krigföring och jordbruk fördjupas i IV,8 där det står att kungen undersöker det land som han själv rider igenom och att han sänder ut inspektörer till det land som han inte själv har sett.

10 Moynihan 1982, s. 1–37 och Xenofon 1994 IV, 20–25.

11 Hultgård 2000.

12 Ahn 1992, s. 189, 203–204.

Muslimskt styre

Kalifidealet ersatte den gamla iranska kungaideologin, när den siste sasaniderkungen besegrades av muslimerna på 600-talet e Kr. Arabiska blev det officiella språket och arabiska traditioner värderades högt av erövrarna. Trots detta började iranska traditioner dyka upp igen. De visade sig i ceremonielet hos de abbasidiska kaliferna (700-talet till 1200-talet). Persiska traditioner översattes till arabiska av Ibn al-Muqaffa på 700-talet och förislamiska kungatraditioner blev synliga vid de iranska Samanidernas hov på 800- och 900-talen.

Kungaboken *Shāhnāme*

De förislamiska iranska kungatraditionerna blev också synliga i olika arbeten på 1000-talet. Kungaboken *Shāhnāme* av Ferdowsi är ett bra exempel på detta. I den berättar poeten om hjältar och kungar från mytisk tid till den siste sasaniderkungens fall. Före själva händelsen får läsaren en föraning om vad som väntar kungen, landet och folket. Det presenteras i boken i form av ett förebud, vilket Rostam den iranska armens anförare får. Predikstolen (*menbar*) kommer att bli likvärdig med tronen och människor kommer att kallas Abu Bakr eller Omar. Det kommer inte att finnas någon tron (*takht*), krona (*tāj*), guldskor eller ädelstenar. De förra är kungliga insignier och de senare, som ingår i kungens klädsel, är uttryck för hans rikedom. Människor kommer att bli förolämpade och de kommer att förorätta varandra. Själva handlingen att ära någon kommer att avta och ersättas av oärlighet. Den man som går ut i strid kommer att vara till fots medan ryttaren bara skryter och pratar. Jordbrukaren kommer att bli en värdelös krigare. Särskilda släktled kommer inte längre att finnas. Människor kommer att stjäla från varandra och ingen kommer att kunna skilja mellan förbannelse och lovprisning. Det som inte är synligt kommer bli ännu värre än det synliga. Sonen kommer att vara illvillig mot sin far och fadern kommer att vara på samma sätt mot sin son. En simpel slav kommer att bli härskare och människors ursprung och storhet kommer inte att ha något värde. Ingen människa kommer att förbli trofast. Själar och tungor kommer att vara fyllda av ovänlighet. Ett enda släktled kommer att uppstå ur en blandning av iranier, turkar och araber och varken iranska ädlingar, turkar eller araber kommer att finnas kvar. Sorg, smärta och oro kommer att vara lika uppenbara som glädjen var under Bahram Gurs tid. Varken fest, vila, eller målsättning kommer att finnas utan människor kommer att intrigera, vara lata och lägga ut snaror för varandra. Människor kommer att söka sin egen vinst i det som blir andras förlust. Detta beteende kommer de att presentera som religion. Vår kommer inte att skilja sig från vinter. När dessa saker har börjat hända kommer man inte

längre att kunna se någonting som liknar fria människor. Människor kommer att gjuta blod för att få de saker som de önskar sig.

Berättelsen fortsätter med ett brev från Rostam till Sad, Vaqqas son och den muslimska härens anförare. I det kallar sig Rostam välvillig medan Sad sägs söka strid. I ingressen står det att man skall frukta den som styr världen. Det är genom honom som sfärernas rörelse består och hans (Guds) herravälde är rättfärdigt och välvilligt. Må han välsigna den härskare som pryder krona (*tāj*), tron (*takht*) och sigill. Från honom kommer lystern i kungaglansen (*farr*), storhet, seger och ära. Han är den som håller Ahriman fången genom sin glans (*farr*). Han är svärdets och den upphöjda kronans ägare. Därefter tillfrågas den muslimske adressaten om hans kung, hans manlighet, hans religion och hans livsväg. Sedan blir budskapet tydligt. Sad är en ociviliserad general med en enkel armé utan elefanter och han har ingen tron. Därför har han inte heller någon chans. Kronan och sigillet till hör en annan som har elefanter, skatter, glans (*farr*) och rang och vars förfäder är berömda kungar. Ingen annan kung har en sådan gestalt eller en sådan skattkammare.[13]

De delar av Rostams förebud och brev som nämnts ovan gör inte rättvisa åt Ferdowsis poesi som helhet. På ett mästerligt sätt förmedlar poeten en djup känsla av kaos och oordning i samhälle och natur. Han beskriver hur fult girighet, misstänksamhet och intrigmakeri är och framställer dem som de värsta slagen av mänskliga relationer. De relativt få ovan nämnda sakerna borde dock vara tillräckliga för att vi skall kunna se ett mönster. Bristen på ett riktigt styre kommer att leda till kaos. Kaos antyder att det inte finns en rättfärdig härskare av ädel börd som har den rätta religionen och det rätta förhållandet till Gud. Därför har han inte heller förmågan att hålla Ahriman, det ondas främste representant, bunden. Kaos kan ses i det faktum att ett ont beteende presenteras som religion det vill säga att rätt religion ersätts med fel religion. Kaos är också enligt denna iranska uppfattning tydligt i blandningen av släktled och människor med olika etnisk bakgrund samt i det att positiva mänskliga relationer upphör.

Det är också tydligt när människor sätts i arbete på fel sätt till exempel när jordbrukaren görs till soldat medan ryttaren ägnar sig åt munväder i stället för att försvara sitt land. Till och med naturen saknar den rätta ordningen som när vår inte går att skilja från vinter. Således finner vi här många av de föreställningar som hör samman med akemenidernas kungaideologi särskilt idén att den enda garanten för välgång och rikedom i världen, samhället och naturen är en rättfärdig kung med rätt religion och rätt förhållande till Gud.

13 Ferdowsi 1967, text vol. 7, s. 219–222.

Det fanns åtminstone några människor på 1000-talet som hade sådana föreställningar som de ovan nämnda eller kunde relatera till dem. Detta faktum förlorar inte sin betydelse även om vi begränsar dessa människor till en liten grupp som består av Ferdowsi, den ghaznavidiske sultan som kungaboken en gång var avsedd för och de som förság Ferdowsi med material. Varje seriös katalog över medeltida persiska handskrifter visar hur vida spridd denna kungabok var. Den fanns i de områden som i dag utgör Turkiet, Iran, Centralasien och Indien.

Kungaspeglarna

Under tiden 1082 till 1111 författades flera viktiga kungaspeglar. *Kutadgu Bilig* skrevs för en turkisk härskare. *Qābusnāme* skrevs av en far, som hoppades att hans son skulle bli härskare. *Siyāsatnāme* skrevs för Saljukerna av Nizam al-Mulk som var den mäktigaste av alla vesirer och författare till *Naṣīḥat al-Mulūk var al-Ghazali* en utomordentligt berömd religionslärd och mystiker. *Kutadgu Bilig* är skriven på turkiska och de övriga på persiska. I dessa böcker kombineras traditionella muslimska föreställningar med vissa iranska kungatraditioner som har sina rötter i förislamisk tid. Från den här tiden har förislamiska iranska traditioner haft ett stort inflytande på islam och de blev slutligen en integrerad del av de muslimska traditionerna. Samtidigt fanns den förislamiska religionen kvar i Iran även om anhängarnas antal reducerades drastiskt under muslimskt styre.

De fyra ovan nämnda verken kommer att diskuteras mer i detalj i en kommande monografi, som handlar om Stormogulhärskaren Akbars kungaideologi och religionspolitik. En del av de aspekter, som kommer att tas upp, har också studerats tidigare i fråga om *Siyāsatnāme* och *Kutadgu Bilig*. Hänvisningar till dessa arbeten kommer att ges nedan.

De fyra verken kommer att tas upp i kronologisk ordning. Därmed skall vi först se på härskarideologin i *Kutadgu Bilig*. Härskaren, *khan*, har erövrat världen och auktoriteten att styra kommer från Gud.[14] Härskaren måste vara sannfärdig och ingenting kan vara värre för honom än att få rykte om sig att vara en lögnare.[15] Kungen är ansvarig för sina undersåtar inför Gud.[16] Kapitlet som prisar Ulugh Bughra Khan börjar med att en vind blåser från öster och öppnar vägen till paradiset för härskaren. Den bruna jorden fylls med myskdoft.

---

14 Khass Hajib 1947 och 1983, r. 88–92. Översättningen från 1983 har samma indelning i rader som textutgåvan från 1947. I fortsättningen anges därför enbart radnummer.

15 Khass Hajib r. 2037–2038.

16 Khass Hajib r. 5165.

De förtorkade träden blir gröna. En karavan från Cathay lägger fram sina kinesiska varor. Tusentals blommor öppnar sig och en fågel sjunger i blomstergården. Världen talar om att den har varit änka i tusentals år, men nu har den tagit av sig änkans klädnad och smyckar sig i stället, eftersom den store härskaren har blivit hennes herre. Världen har fred och lagar stiftas.[17] I ett annat kapitel får vi veta att varg och får dricker tillsammans.[18] Det är kungens styre som har skapat denna gynsamma situation som är så fylld av växtlighet, rikedom och fred. Trots att det finns många detaljer som överensstämmer med förislamisk iransk kungaideologi så finns det en klar muslimsk bas i boken. Den börjar med att prisa Gud, profeten Mohammad och de fyra första kaliferna. Kungen bör lära sig Koranen, förordningarna och de muslimska traditionerna.[19] I *Kutadgu Bilig* är gröna träd, blommor och fågelsång en integrerad del av härskarideologin.

Qābusnāme förenar arabiska muslimska traditioner med iranska liksom de övriga tre kungaspeglarna. Boken består av 44 kapitel varav de tre första handlar om Gud och profeter. Pilgrimsfärden till Mekka och avgiften *zakāt* diskuteras i det fjärde kapitlet. I denna del av boken presenteras vanliga muslimska föreställningar, men orden är ofta persiska som *izad* för Gud eller *payghambar* för profet.[20] Kapitel 42 handlar om regler och villkor för kungen. Där betonas det att kungen måste lyssna på ett rättfärdigt *(dād)* sätt, eftersom rättfärdiga kungahus består länge medan orättfärdiga snart förgörs. Kungen måste tala sanning (*rāst*), han får inte bryta fördrag och han måste sörja för sina undersåtars välfärd.[21]

I *Siyāsatnāme* får vi veta att Gud utväljer någon i varje tidsålder till att bli kung och överlämnar åt honom att sköta världen och se till att människorna har fred.[22] Gud gör så att hela världen blir kungen underdånig.[23] Kungen är dock ansvarig för sina undersåtar. Det blir tydligt i det stycke där det står att var och en som har haft makt över människor kommer att föras fram vid uppståndelsens dag med händerna bundna. Om han har varit rättfärdig kommer hans händer att lösas och han sänds till paradiset. Om han har varit orättfärdig kommer han att kastas i helvetet med händerna bundna.[24] Kungen kallas vanligen världens

---

17 Khass Hajib r. 63-103.

18 Khass Hajib r. 449.

19 Khass Hajib r. 1-62. För ytterligare exempel och diskussioner se Aneer 1992, s. 42-43.

20 Kay Kaus 1995, text s. 10-23, 1998, översätt. s. 64-74.

21 Kay Kaus 1995, text s. 227-239, 1988, översätt. s. 235-244.

22 Nizam al-Mulk 1986, text s. 11, 1960, översätt. s. 9.

23 Nizam al-Mulk 1986, text s. 13, 1960, översätt. s. 11.

24 Nizam al-Mulk 1986, text s. 16, 1960, översätt. s. 12.

herre.[25] Det en kung behöver mest är rätt religion (*din*), eftersom kungadöme och religion är som två bröder (en förislamisk iransk tradition). När det uppstår störningar i kungadömet finner man också oordning i religionen och människor med dålig religion och skadegörare visar sig. När det som har med religionen att göra är i oordning, blir det störningar i kungadömet och skadegörare tar makten. Innovation (arabisk muslimsk uppfattning om oordning) blir tydlig och upprorsmakare blir mäktiga.[26]

Kungen skall lära sig om religion och det är bäst om han kan arabiska. Även om han inte kan arabiska så får han lycka i båda världarna (jorden och himlen), eftersom han har den gudomliga glansen (*farr-e elāhī*, *farr* är en senare språkform för *xvarenah*), överhögheten och kunskapen.[27] I början av boken får vi veta att kungen inte behöver någon vägledare.[28] Om vi sammanställer dessa stycken får vi följande bild. Kungen känner Guds vilja bättre än någon annan, eftersom han har det gudomliga ljuset. Detta gäller även om han inte kan arabiska. I varje annat muslimskt sammanhang är det svårt att bli erkänd som religionslärd om man inte kan arabiska.[29]

Naṣīḥat al-Mulūk består av två delar. Den första handlar om Gud, tro och människors beteende. Den andra behandlar kungadöme och människor som är knutna till kungen. I början av den andra delen får vi veta att Gud utvalde två grupper bland människorna. Den ena är profeterna (*payghambar*) och den andra är kungarna (*malek*). Han sände profeterna för att visa människorna vägen till Gud och han utvalde kungarna (*pādshāh*) för att bevara människorna för varandra. I sin vishet knöt Gud människornas välfärd till kungarna. Efter detta presenteras en arabisk tradition som säger att sultanen, härskaren, är Guds skugga på jorden. Detta betyder enligt texten att kungen är Guds ombud inför människorna. Därför skall den som Gud gav kungadöme och den gudomliga glansen (*farr-e izadi*) behandlas med vänlighet. Människor måste lyda kungar. De skall inte vända sig mot sina kungar eller hysa fiendskap mot dem. Därefter förbinds sultanen med rättfärdighet och vi får veta att en orättfärdig sultan inte kommer att bestå. Detta understöds med vad som sägs vara en tradition från profeten Mohammad, att herravälde består tillsammans med otro men inte tillsammans med tyranni. Direkt efter detta följer emellertid utsagan att magerna styrde världen i fyra tusen år och att kungadömet tillhörde deras familj. Den långa tiden berodde på att de hade skipat rättvisa (*'adl*) bland sina undersåtar och att de hade tagit hand om undersåtarna. Senare står det att världen befolkas

---

25 Nizam al-Mulk 1986, text s. 11, 13, 16 etc., 1960 ,översätt. s. 9, 10, 13 etc.

26 Nizam al-Mulk 1986, text s. 80, 1960, översätt. s. 63.

27 Nizam al-Mulk 1986, text s. 81, 1960, översätt. s. 64.

28 Nizam al-Mulk 1986, text s. 14, 1960, översätt. s. 11.

29 Aneer 1985, s. 22–25.

och undersåtarna är trygga som det var på Ardashirs, Faridunś, Bahram Gurs och Anushirvans tid om kungen är rättfärdig (ʿādel). Alla de nämnda var iranska kungar. Däremot blir världen öde om kungen är tyrannisk. Därefter kommer flera sidor om iranska kungar. Dessa sidor har skrivits i fall någon möjligen skulle säga att det var svårt att tro att magerna hade styrt världen så länge och att de hade skipat rättvisa samt att förtryck och tyranni inte kunde erfaras under deras styre.[30] Förhållandet mellan kungen och naturen tycks inte spela någon större roll i *Qābusnāme*, *Siyāsatnāme* eller *Naṣīḥat al-Mulūk*.

Därmed ser vi återigen det välkända mönstret i dessa fyra kungaspeglar. Kungen härskar över världen. Han måste vara rättfärdig och sanningsenlig. Det är nödvändigt att han har rätt religion och han är ansvarig för undersåtarnas välfärd. Två av de fyra nämner uttryckligen gudaglansen med persisk terminologi och en av dem gör naturen till en viktig del av kungaideologin.

Sufibakgrunden

Hittills har vi sett på några få exempel gällande iranska traditioner i ett muslimskt sammanhang. De har hämtats från litteratur som behandlar kungatraditioner. Vi bör ha åtminstone en referens till sufitraditioner, trots att mera ingående diskussioner om mystik poesi och dess iranska bakgrund lämnas till den tidigare nämnda monografin om Hafez dikter.

Manteq al-Tayr av Farid al-din Attar är ett av de mest inflytelserika och välkända diktverken i iranska sufitraditioner, där en kung spelar en viktig roll. Det skrevs på 1100-talet och har översatts till engelska med titeln *Conference of the Birds*.[31] Det handlar om en grupp fåglar, som kommer från hela världen och har samlats på en plats. Den som leder samtalen är en härfågel. Det sägs att fåglarnas land inte har någon kung och att det inte är någon bra sed att vara utan kung. Därför beslutar de att söka en sådan. Härfågeln känner en kung, som skulle behandla fåglarna som förtrogna om de lyckades ta sig till honom. Härfågeln anser sig inte kunna göra resan utan sällskap, eftersom kungen bor långt bort. Kungens namn är Simorgh. Till slut finns det bara 30 fåglar kvar, eftersom resan är så lång, tröttsam och farorylld. När de anländer till kungens hov och ser på honom så ser de sig själva. De förstår att de är kungen och kungen är de. Sålunda når de fram till sig själva vid resans slut och inser därmed att de och Simorgh är ett.[32] Här representerar kungen Gud, som är identisk med människors själar enligt vissa sufiuppfattningar. En viktig del är en ordvits. Simorgh är namnet på

30 Ghazali 1989, text s. 81–83, 1964, översätt. s. 45–47.

31 Attar 1984.

32 Attar 1997, text särskilt s. 118–120, 322; 1984, översätt. särskilt s. 32–33, 219.

fågeln vilket skulle kunna läsas på Attars tid som *si* (trettio) och *morgh* (fågel/fåglar). Berättelsen handlar således egentligen om människans mystika resa tillbaka till Gud. Intressant ur vår synpunkt är att en kung väljs som symbol för Gud och utsagan att fåglarna behöver en kung till sitt land. Förbindelsen med gamla iranska traditioner blir ännu tydligare när vi beaktar att härfågeln ofta förknippas med kungar i det östliga islam och att Simorgh är en viktig mytologisk fågel i iranska traditioner till exempel i *Shāhnāme*.

Det går att finna många andra exempel på iranska traditioner i muslimska sammanhang i litteratur, konst, kultur och religion. Forskare som Henry Corbin och Annemarie Schimmel har skrivit en hel del om förhållandet mellan mystika traditioner i islamiska sammanhang och olika iranska traditioner. Trots detta är mycket fortfarande okänt i väst. Det kommer att ta sin tid innan vi kan få en klar och sammanhängande bild av förhållandet mellan islamiska och ursprunglingen icke islamiska traditioner i det område, som nu kallas Iran. Presentationen av den följande dikten och diskussionerna kring den är bara en mycket liten del i ett mycket stort pussel.

Dikten

Dikten ges här i engelsk översättning.

I do not see companionship in anyone. What happened to the companions?
When did friendship end? What happened to the friends?
The water of life turned dark. Where is auspicious Khezr?
Blood dripped from the rose-branch. What happened to the spring wind?
No one is speaking about the right of friendship
What came to the grateful ones and what happened to companions?

No ruby has come out of the mine of generosity for years
What happened to the radiance of the sun and the efforts of the rain and wind?

This was the site of kings and of kind people
When did kindness come to an end? What happened to the kings?

The polo-ball of success and generosity is thrown in the middle of the field
No one is coming into the field. What happened to the horse riders?

A hundred thousand flowers bloomed, but no song rose from a bird
What happened to the nightingales and what happened to the starlings?

Venus is not playing any happy music. Did its lute burn?
No one has the ecstasy of intoxication. What happened to the topers?

Silence, Hafez! The divine mysteries are not known to anyone
Whom are you asking, "What happened to the change of eras"?[33]

---

[33] Hafez 1984b, NO. CLXIX, Persian text Hafez 1984a, s. 336–337. Khanlaris text skiljer i några fall från den text, som Saberi har utgått ifrån.

Kamratskap och vänskap har försvunnit. Khanlari har föredragit den läsning som i översättning blir *rosen har förlorat sin färg*. Men han har också med den text i en fotnot som Saberis översättning bygger på. Man har inte fått någon rubin från gruvorna på åratal. Hundra tusen blommor blommar, men det finns inte någon fågel som sjunger. Vad hände med näktergalarna. Venus spelar inte glatt och tidscyklerna är i oordning. Anledningen till att rosen har tappat färgen och att fågeln har tystnat i trädgården är att sol, regn och vind inte fungerar som de skall. Det är svårt att finna en mer uttrycksfull bild av en natur i oordning och i avsaknad av harmoni.

Bristen på ordning avspeglar sig också i förhållandet mellan människor där kamratskap och vänskap inte längre existerar. Det finns inte heller någon glädje i att vara drucken. I sufipoesi hänvisar man ofta till mystikern som den druckne, ty vin är här en symbol för kärlek. Således existerar inte ens mystikern. Den som skulle kunna känna till Guds hemligheter. Följaktligen känner inte någon över huvud taget till Guds hemligheter. Därför är det bättre att Hafez håller tyst. Mitt i denna bild av bristande harmoni befinner sig kungen eller snarare avsaknaden av en rättfärdig och sann kung. En gång hade detta varit ett område där kungar och vänliga människor hade funnits, men nu har vänligheten försvunnit och kungarna är borta. Deras frånvaro understryks av poetens hänvisning till det kungliga spelet polo. Bollen har kastats in på fältet men det finns inte några ryttare som kan spela.

Dikten talar om bristande harmoni i naturen så väl som bland människor och anger avsaknaden av en rätt kung som dess orsak. En riktig kung är således nödvändig för att allt skall stå rätt till. Poeten hänvisar alltså till sin egen tid som en tid utan harmoni och med dåligt styre genom att visa på det kaos som råder. Det sätt på vilket dessa bilder eller snarare symboler presenteras kräver en läsare som förstår deras innebörd. Det finns utan tvekan länkar mellan kungaboken, kungaspeglarna och Zorooastriska traditioner. De har alla samverkat i skapandet av ett kulturellt och andligt sammanhang i vilket vår dikt kan förstås och bli meningsfull. Det är i ett sådant perspektiv som den rättfärdige kungen, de gröna träden och den sjungande fågeln gör vår dikt meningsfull. Att visa de historiska sambanden mellan sådana exempel på gammaliranskt inflytande, som vi har diskuterat, kräver mycket mer forskning. Om Anders Hultgård beklagar att Zorastriernas antal har minskat så drastiskt så gläder det Gudmar Aneer att lyfta fram en dikt, vilken knappast skulle vara meningsfull om det inte hade funnits ett förislamiskt iranskt kungadöme och som vi vet *är kungadöme och religion som två bröder*.

Källor och litteratur

Ahn, Gregor 1992. *Religiöse Herrscherlegitimation im Achämenidischen Iran*. Acta Iranica 31, Leiden.

Aneer, Gudmar 1985. *Imām Rūḥullāh Khumainī, Śāh Muḥammad Rizā Pahlavī and the Religious Traditions of Iran*. Acta Universitatis Upsaliensis. Historia Religionum 8, Uppsala.

Aneer, Gudmar 1992. "Kingship Ideology and Muslim Identity in the 11th Century as Reflected in the *Siyāsatnāma* by Nizam al-Mulk and in the *Kutadgu Bilig* by Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib", i: *The Middle East Viewed from the North. Papers from the First Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Uppsala 26–29 January 1989 Edited by Bo Utas and Knut S. Vikør*, Bergen, s. 38–48.

Attar, Farid al-Din 1984. *Farid ud-Din Attar. The Conference of the Birds Translated with an Introduction by Afkham Darbandi and Dick Davis*, London.

Attar, Farid al-Din 1999. *Manteq al-Tayr*, utg. Mohammad Javad Mashkur, Tehran.

Briant, Pierre 1996. *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexander*, vol 1. Achaemenid History X, Leiden.

Ferdowsi, Abul Kasim 1967. *Shāhnāme*, utg. Jules Mohl, vol 7, Tehran.

Al-Ghazali, Mohammad 1964. *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Naṣīḥat al-Mulūk). Translated by F.R.C. Bagley from the Persian text edited by Jālāl Humā'ī and the Bodleian Arabic text edited by H.D. Isaacs with Introduction, Notes, and Biographical Index*, London.

Al-Ghazali, Mohammad 1989. *Naṣīḥat al-Mulūk* utg. Jalal al-Din Homai, Tehran.

Hafez, Shams al-Din Mohammad 1984a. *Divan-e Hafez*, utg. Khanlari, Parviz Natel, Tehran.

Hafez, Shams al-Din Mohammad 1984b. *The Poems of Hafez*, tr. Saberi, Reza, University Press of America.

Hultgård, A. 2000. Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligien, *La cité de Dieu/Die Stadt Gottes. 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19. -23. September 1998 in Tübingen*, ed. Martin Hengel, Siegfried Mittmann and Anna Maria Schwemer, Tübingen, s. 1–43.

Kai Kaus, Ibn Iskandar 1988. *Das Qābusnāme. Ein Denkmal persischer Lebensweisheit Übersetzt und erklärt von Seifeddin Najmabadi in Verbindung mit Wolfgang Knauth*, Wiesbaden.

Kai Kaus, Ibn Iskandar 1995. *Qābusnāme*, utg. Yusofi, Gholam Hosayn, Tehran.

Kent, Roland G. 1953. *Old Persian Grammar, Texts, Lexicon*, Connecticut.

Khass Hajib, Yusuf 1947–1949. *Kutadgu Bilig*, utg. Arat, R.R, Ankara.

Khass Hajib, Yusuf 1983. *Yūsuf Khāṣṣ Ḥājib. Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turko-Islamic Mirror for Princes Translated, with and Introduction and Notes by Robert Dankoff*, Chicago.

Moynihan, E.B. 1982. *Paradise as a Garden in Persia and Mughal India*, London.

Nizam al-Mulk 1960. *The Book of Government or Rules for Kings. The Siyāsat-nāma or Siyar al-Mulūk of Nizam al-Mulk Translated from the Persian by Hubert Darke*, London.

Nizam al-Mulk 1986. *Siyar al-Mulūk (Siyāsatnāme)*, utg. Hubert Darke, Tehran.

Xenofon 1994. *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary With a new English translation by Sarah B. Pomeroy*, Oxford. (Grekisk text och engelsk översättning).

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 57-75

Zur Götter-Anrufung nach altnordischen Quellen (in Sonderheit der Brakteaten)

VON HEINRICH BECK

Um eine verbale Kommunikation mit personal-transzendenten Mächten zu eröffnen (in der Absicht, „Präsenz, Zuwendung, zumindest Aufmerksamkeit" zu erreichen[1]), bedient sich der Gläubige einer bestimmten, grammatisch und lexikalisch geregelten (d.h. rituellen) Sprache.

Beispiele solcher Rituale sind in altgermanisch-paganen Quellen selten und auch heterogener Art. Sie ragen offenbar nur in wenigen Fällen in die christlich bestimmte Schriftlichkeit hinein. Ritueller Kontext darf doch in einigen Fällen vermutet werden. Drei unterschiedliche Beispiele seien kurz genannt:

- In zwei Thorsgedichten vermutet man Reste einer alten Kultdichtung: Vetrliði Sumarliðason, bekannt als heftiger Gegner des missionierenden Þangbrandr (und in diesen Auseinandersetzungen auch zu Tode gekommen), gilt als Verfasser einer an Thor gerichteten Halbstrophe (im Versmaß des Málaháttr).[2] Finnur Jónsson erwog mit Fragezeichen, ob es sich dabei um eine Aufforderung an den Gott handeln könne, Þangbrandr genau so zu erschlagen wie die anderen Riesen und Untiere.[3] Das Bruchstück eines Thorsgedichtes wird weiter dem Skalden Þórbjörn dísarskáld zugeschrieben.[4] Es ist im skaldischen Versmaß des Dróttkvætt gehalten und berichtet in Du-Anrede von den Taten des Gottes. Runische und archäologische Quellen einer Thorsverehrung (in Sonderheit Thorsweiheformeln und Thorsamulette) in der späten Wikingerzeit diskutierte jüngst A. Hultgård.[5]
- Ritueller Vollzug in Verbindung mit einer heidnisch-liturgischen Formel läge der sog. Völsigeschichte zugrunde, wenn diese spät aufgezeichnete,

1 Gladigow 1990, 289 f.

2 Skj B I, 127.

3 Finnur Jónsson 1920, 471. Vgl. weiter Ljungberg 1947, 198; Turville-Petre 1964, 85 f.; Lindow 1988, 119–136.

4 Skj B I, 135; Finnur Jónsson 1920, 521; Ljungberg 1947, 198; Turville-Petre 1964, 85 f.; Lindow 1988, 119–136.

5 Hultgård 1998, 726 ff.

schwankhaft gestaltete Erzählung aus der Flateyjarbók den alten Kern eines paganen Opferritus enthielte. Ein Pferdephallus, in ein Leintuch gehüllt und mit Lauch und anderen Kräutern konserviert, wird wie ein Gott verehrt. Allabendlich in die Stube gebracht, wird der Völsi von einem zum anderen gereicht und jeder spricht über ihn eine Visa. Der Erzähler habe, vermutet A. Heusler, einen abergläubischen Volksbrauch seiner Zeit beobachtet, in dem sich ein heidnischer Kern barg: das Herumreichen einer Opfergabe, die einem Fruchtbarkeitsgotte gespendet wurde. Die Anreden an das verehrte Wesen setzten wohl - nach Heusler - wirklich eine rituale Form fort, so daß hier, wenn auch durch Scheidewände, heidnische Opferverse zu uns sprächen.[6]

- In den Goldbrakteaten darf man ersthändige Quellen eines religiösen Brauchtums aus der Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends vermuten. Die ikonographische und runensprachliche Botschaft dieser rund 900 Exemplare zählenden Gattung zu entschlüsseln, ist eine Aufgabe, die - gelänge sie - auch zur Frage der Götter-Anrufung beitragen könnte. Das Problem, das diese Gattung im Zusammenhang der genannten Fragestellung stellt, sei im Folgenden kurz erörtert. Bedeutung erhält diese relativ neue Forschungsrichtung auch dadurch, daß hier zweifellos von originären Quellen aus paganer Zeit gesprochen werden darf.

Ungeachtet aller Schwierigkeiten, die die Brakteaten im Blick auf ihren Sinngehalt bieten, dürften doch einige Prämissen ihrer Interpretation allgemein anerkannt werden:

- die ikonographisch-ikonologische Deutung weist ebenso auf eine Amulettfunktion wie die archäologischen Fundumstände,
- die zwei instrumentalisierten Medien Bild und Schrift sind nicht isoliert zu betrachten, sondern nur in gegenseitiger Erhellung zu einer Deutung zu führen,
- die von spätrömischer Medaillon- und Münzprägung angeregte Brakteatenkunst wird im südskandinavischen Raum rezipiert und einer *Interpretatio germanica* unterworfen.

Nach heutigem Kenntnisstand umfaßt die Brakteaten-Gattung ca. 940 Exemplare (denen 590 Model entsprechen). Ihre Verbreitung konzentriert sich auf das mittlere und südliche Schweden und das heutige Dänemark. Die Streuung reicht von Norwegen bis ins nördliche Deutschland und Ungarn, von England bis

6 Heusler u. Ranisch 1903, XCVff. und 123ff.; Heusler 1920, 184.

Rußland. Die Datierung bewegt sich zwischen ca. 450 und der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts.

Die Brakteaten haben bisher fast nur einzeldisziplinäre Aufmerksamkeit erregt – vor allem die der prähistorischen Archäologie und der Runologie. Dies ist erklärlich angesichts einer disziplinär organisierten Fachwissenschaft. Es darf aber bezweifelt werden, ob auf dieser Basis eine Gesamtdeutung erreicht werden kann. Die Skepsis der fachspezifischen Betrachtung hat der bedeutende dänische Runologe Erik Moltke mit drastischen Worten 1985 so beschrieben:

> Philologists have turned to them [i.e. die Brakteaten] with relish – the many mysterious words and word-combinations might quicken the imagination and powers of reconstruction of Dr. Dryasdust himself – and there is no end to what has come out of the dustbin – that is the right word for the whole clamjamphrie of bracteate interpretations that philologists have produced from Sophus Bugge onwards: all because they made the mistake of seeing inscriptions on bracteates in the same light as inscriptions on stones.[7]

Die Forschungslage hat sich seit Moltkes Arbeit in einer Hinsicht jedoch entscheidend verändert. Das gesamte Brakteatencorpus wurde unter Karl Haucks Leitung neu ediert, die Inschriften wurden überprüft und in vielen Fällen neu gelesen. Der Abstand ist durch einen Vergleich der Inschriftenlesungen in Danmarks runeindskrifter[8] und dem Ikonographischen Katalog[9] ersichtlich. Alle Inschriften sind demnach heute erneut dahingehend zu überprüfen, ob sie semantisch lesbar und daher auch dem Versuch der Deutung zugänglich sind. Diese Versuche stehen erst am Anfang. Eine Warnung Moltkes hat aber nach wie vor Gültigkeit: Die Brakteaten stellen ein eigenes Genre dar, das nicht den Regeln anderer Inschriftengruppen ohne weiteres unterworfen werden darf. Die Brakteateninschriften repräsentieren mit anderen Worten eine eigene Gattung, deren Regeln aus den zugehörigen Denkmälern selbst zu entwickeln sind. Dabei ist auch zu bedenken, daß eine Brakteatendeutung (ikonologisch und runologisch) nur in einem altertumswissenschaftlichen Sinne erfolgreich sein kann. Das heißt: Die runologisch-philologischen Einzelgänge einerseits, die ikonologischen andererseits, müssen in eine Synthese aufgehen, die Bild und Schrift in ihrer Wechselbeziehung berücksichtigt. Offensichtliche Namen in Brakteateninschriften können nicht isoliert interpretiert werden, wenn gleichzeitig personhafte Wesen ikonographisch beigeordnet sind oder zwischen Beischriften und ikonographischen Details deutlich Wechselbeziehungen erwägbar sind.

---

7 Moltke 1985, 113.

8 Jacobsen u. Moltke 1942.

9 Ikonographischer Katalog 1985–1989.

Götteranrufung und Götterpreis können – wie unsere Quellen nahelegen – in sprachlich deutlich unterscheidbaren Formen realisiert werden:

- die Apostrophe. Der Applikant begegnet seinem Gegenüber mit der Nennung seines Namens im Vokativ oder Nominativ. Nur in den ältesten Sprachstufen ist der Vokativ als eigener Kasus erhalten, in jüngeren übernimmt der Nominativ seine Funktion. Beide Formen können nebeneinander existieren.
- die Evokation. Die Aufrufung und das Zitieren mythischen Geschehens findet sprachlichen Ausdruck in der 3. Person. Snorri Sturluson spricht in Gylfaginning (c. 20) von *stórtiðindi*, großen und bedeutenden mythischen Ereignissen, die in *frásagnir*, Berichten kundiger Leute, überliefert wurden. Diese Ereignisse (*atburðir*) seien in den Götterbeinamen (*heiti, nöfn*) fixiert worden. Wie solche *frásagnir* eingesetzt werden konnten, zeigen die Merseburger Zaubersprüche mit ihren sog. „epischen Berichten“, d.h. mythischen *frásagnir*, die zur Beschwörung im aktuellen Fall aufgerufen wurden. In den *atburðir*-Namen verdichten sich sozusagen die *frásagnir* über Göttergeschichten.
- die Ich-Prädikation. Im rituellen Vollzug waren es wohl Priester, die eine göttliche Selbstprädikation von der Art „Ich + Name ...“ bzw. „Ich heiße + Name ...“ vertraten. Diese Ritualsprache konnte aber offensichtlich auch im Medium von Sprache und Bild abgebildet werden – und damit auch neue Funktionen (etwa der von Phylakteria) übernehmen. A. Hultgård hat in solchen Selbstprädikationen mit überzeugenden Argumenten eine ursprünglich kultische Formelsprache hohen Alters vermutet – mit Hinweis auf die Runeninschriften von Järsberg, Kragehul und Lindholmen. Beim Seeland-Brakteaten bleibt für ihn die Frage offen, ob hier eine religiöse oder magische Funktion anzunehmen sei.[10]

Blicken wir unter diesen Voraussetzungen auf die Brakteaten, so wecken Namen-Inschriften insofern Aufmerksamkeit, als sie Anlaß geben, in ihnen eine Apostrophe, eine Evokation oder auch eine Selbstprädikation zu vermuten.

Die folgende Erörterung beschränkt sich auf ein Quellenmaterial, das innerhalb des Brakteatencorpus zwei Formularfamilien[11] umfaßt: das Formular der tanzenden Gottheiten und das Formular des Götterhauptes über stürzendem Pferd.

---

10 Hultgård 1998, 723 ff.

11 Formularfamilie ist ein Terminus, den A. Pesch gebraucht (vgl. ihren Beitrag in Band 34, 2001, der „Frühmittelalterlichen Studien“).

Die Apostrophe findet sprachlichen Ausdruck im Vokativ bzw. Nominativ. Dabei ist die Annahme eines Vokativ-Kasus in einem Sprachstadium des 5. und 6. Jahrhunderts nicht selbstverständlich. Immerhin ist aber festzustellen, daß im zeitlich unmittelbar vorangehenden Gotisch im Singular der Substantive teilweise Vokative als formal eigene Kasus noch vorhanden waren, wenn auch im allgemeinen die (später generell gültige) Regel herrschte, daß in der Anredeform der Nominativ gebraucht wurde.[12] Weitere vergleichbare sprachliche Quellen sind in den west- und nordgermanischen Sprachen in diesem Zeithorizont nicht vorhanden. Runeninschriften wie die von Gallehus, von der Felswand von Valsfjord u.a. und erst recht die Brakteateninschriften sind zwar jünger als die gotischen Sprachquellen, in ihrer morphologischen Gestalt aber teilweise altertümlicher. Die urnordische Sprachstufe unterschied sich von der gotischen durch den weitgehenden Erhalt der Vokale in nebentoniger Position. Die kurzen Stammvokale im gedeckten Auslaut (**laukaʀ**, **gastiʀ** etc.) blieben bewahrt, im absoluten Auslaut sind sie geschwunden (Kurzvokale im absoluten Auslaut sind im Runischen nicht sicher bezeugt, doch vgl. Antonsen zu **wraita**[13]). Bei den o-Stämmen war der Vokativ durch ein ablautendes /e/ markiert (vgl. gr. *λύκε*, lat. *lupe*), das nach dieser zu erwartenden Regel ebenso unter die Apokope fiel wie das auslautende /i/ bei den Vokativen der i-Stämme (got. Vokativ *gast* zu *gasts* „der Gast"). Fraglicher sind die u-Stämme. Im Gotischen stehen die Endungen *u* und *au* im Vokativ nebeneinander. Die Runenbelege lassen ebenfalls eine Apokope erwarten.[14]

Auf dieser Basis läßt sich nun die Umschrift von IK 161 Skodborghus beurteilen. Sie nennt offenbar zwei Personennamen: *Alawin* und *Alawid*. Die Zweitglieder sind den Appellativen anord. *vinr* < germ. **weni-*, anord. *viðr* < germ. **wiðu-* zuzuordnen. Als Personennamen lassen sich beide Namen durchaus verstehen. Das Erstglied *Ala-* ist gut bezeugt (westgot. *Alaricus* etc.), und auch die Zweitglieder zählen zu bekannten Namenelementen. Richtig ist aber auch, daß *Alawin* und *Alawid* die ältesten bekannten Belege ihrer Art darstellen. Als solche sind sie auch deutbar. Das Namenglied *ala-* bringt eine Steigerung dessen zum Ausdruck, was im Zweitglied ausgedrückt ist. G. Schramm[15] formuliert „Die genannten Glieder wollen betonen, daß der Held eben ganz frei von anderen Bindungen ist, was durch die zweiten Glieder als sein Wesen bezeichnet wird". Eine solche Idealisierung durch einen „Ehrennamen" machte nach

---

12 Braune-Ebbinghaus 1961, 60 f.; Bammesberger 1990, 25, 40, 102, 152, 192.

13 Antonsen 1975, 52 f.

14 Vgl. aber von Friesen 1924, 84, der eine Vokativform **-widu** erwartet. Zu den Dativendungen, die in diesem Zusammenhang auch zu diskutieren wären, vgl. Bammesberger 1990, 42; zum Dativ aisl. *feðr* > **faðri* vgl. Kieckers 1928, 90; Heusler 1931, 33.

15 Schramm 1957, 102.

Schramm den Träger einem Gotte ähnlich. Die beiden Brakteatenbelege lassen eine Präzisierung dieser Aussagen in zweifacher Hinsicht zu:

- wenn die ikonographische/ikonologische Interpretation zurecht von einer Gottesdarstellung spricht, wäre die Annahme, der Name verleihe dem Träger Gottähnlichkeit zu erweitern und von Gottesrepräsentanz zu sprechen.
- „Ehrennamen" sind im Norden wohl bekannt - und dies nicht nur im menschlichen Bereich *(tígnarnöfn)*. Auch Götter führen „Ereignisnamen" oder „ Heiti". Generell sind solche „Beinamen" (im Gegensatz zu Namen im engeren Sinne) auch einer semantischen Deutung zugänglich.



IK 161 Skodborghus-B[16]

Alawin, das im Deutschen als All-Freund wiedergegeben werden könnte, erinnert an den *fulltrúi*-Glauben der literarischen Quellen, d.h. an eine Gott-Mensch-Beziehung, die im Verständnis des Gläubigen von Freundschaft geprägt

16 Die Abbildungen sind dem Ikonographischen Katalog entnommen. Sie geben nicht die originale Größe wieder (vgl. dazu die Beschreibungen im Ikonographischen Katalog).

war.[17] Dieser „Freundgottglaube" ist nach Alter und Inhalt umstritten. Das Heiti *Alawin* legt nahe, daß Odin bereits in früher Zeit als der Gott verstanden wurde, der in umfassender Weise die Funktion des Freundgottes ausübte. Vergleichbar wäre das Odins-Heiti *Alfǫðr* „Allherr", das in gleicher Weise eine übergeordnete Mächtigkeit zum Ausdruck bringt. Etwas schwieriger ist das Heiti *Alawid* zu beurteilen. Was sollte ein Kompositionsglied **wiðu-* „Holz, Baum" in Verbindung mit *Ala-* bedeuten? Man könnte auf die recht zahlreichen Personennamen mit dem Element **wiðu-* verweisen (Typ *Widukind*). Weiter führt der Hinweis auf die skaldische Sprache, in der *viðr* häufig als Grundwort von skaldischen Umschreibungen der Bedeutung „Krieger" verwendet wird (*randa viðr, brynju viðr, sigrviðr* usw.). Die Dichtersprache nennt also den Mann als Baum (oder Stab) in Verbindung mit einer Bezeichnung für Kampf oder in Verbindung mit einem Waffenwort. Die Gleichsetzung des Menschen mit dem Holz hat aber eine tiefere Dimension, zu der auch der Mythos von *Askr* und *Embla* zu zählen ist. Schramm (Krause folgend) versetzt den Ursprung der dichterischen Metaphern mit der Gleichsetzung des Kriegers und Fürsten mit Baum und Stab in die Zeit der keltisch-germanischen Nachbarschaft in Mitteleuropa.[18] *Alawid* könnte so als „Allkämpfer" verstanden werden.

Wenn also *Alawin* und *Alawid* zurecht als Vokative[19] gelten, ist weiter nach dem syntaktischen Umfeld zu fragen. Die partielle Umschrift lautet zur Gänze (und interpretierend): *auja Alawin, auja Alawin, auja Alawin, j*(āra) *Alawid.* Wenn *auja* als „magisches Formelwort" in der Bedeutung „Heil, Glück" zu verstehen ist (Krause), wäre die dreimalige Anrufung des *Alawin* mit einem Heilswunsch gekoppelt, die folgende (einmalige) Anrufung des *Alawid* mit der Begriffsrune *jāra* = (gutes) Jahr verbunden.[20] „Magisches Formelwort" könnte in Verbindung mit einer individuellen Götteranrufung unangemessen sein. Es wäre wohl besser in diesem Zusammenhang von einem formelhaften „Heilswort" zu sprechen. Ob zwischen der Begriffsrune, die auf vegetatives Gedeihen weist, und dem Namenelement, das letztlich auch darauf deutet, ein Zusammenhang bestand, mag eine Frage bleiben.

Die Dreizahl in rituellen und folkloristischen Bezügen ist häufig bezeugt.[21] Die dreimal wiederholte Handlung, der dreimal ausgesprochene Heilswunsch verleihen den gewünschten Nachdruck. Andererseits verhalten sich *Alawin* und *Alawid* wie Anfangs- und Schlußgewicht. Im Zusammenhang einer Dreierreihe

---

17 Zernack 1998, 243.

18 Schramm 1957, 84 ff.

19 Auch Krause 1971, 48 rechnet mit Vokativen, mit westgerm. Formen dagegen Antonsen 1975, 76f.

20 Salberger 1961, 18 ff.

21 Olrik 1908, 81 ff.

wird das Schlußgewicht meist zum Achtergewicht, d.h. es trägt die wichtige, betonte Aussage. In Verbindung mit einer Zweizahl (*Alawin* und *Alavid*) kann die Betonung wechseln: Die zweite Position trägt den Nachdruck (*Phol ende Uuodan vuorun zi holza*), aber auch die erste Stelle ist betont – und dies würde auch für die *Alawin/Alawid*-Inschrift offenbar intendiert sein.

Wenn IK 161 als vokativischer Götteranruf unter Benützung eines Ereignisnamens (präzisiert: Anrufung Odins mit seinen Ereignisnamen *Alawin* und *Alawin*) verstanden werden darf, so wählt eine weitere Brakteateninschrift die nominativische Variante. IK 149-Schonen bietet die partielle Umschrift **LAÞULAUKAR . GAKARALU.**



IK 149 Schonen-B

Nicht nur in der Lesung, auch in der sprachlichen Deutung dieser Inschrift besteht weitgehende Einigkeit: *laþu laukaR gakaR alu.* Während *laþu, laukaR, alu* als bekannte formelhafte Heilswörter angesehen werden, gibt *gakaR* Rätsel auf. Antonsen spricht mit Fragezeichen von *proper name,*[22] Krause rechnet mit einer ungenauen Schreibung *gaukaR* für „Kuckuck" (*gaukaR* = nhd. Gauch) - mit Hinweis auf den „Volksglauben aller Germanen", in dem der Kuckuck als Vogel des Frühlings und damit der Fruchtbarkeit bekannt gewesen sei.[23] Düwel rechnet andererseits mit einem möglichen weiteren Formelwort.[24] Angesichts einer so unbefriedigenden Lage darf auch mit einem verlorengegangenen Lexem gerechnet werden, das als Ereignisname auch hier mit den genannten Heilswörtern eine Verbindung eingegangen sein könnte. Die neuzeitlich belegten Lexeme isl. *gagga* (stammeln, Tierlaute von sich geben), isl. *gákla*, färöisch *gáka* (kreischen), nhd. *gackeln*, *gackern* (vgl. auch mhd. *gāgen*, *gāgern*, schreien wie die Gans, ahd. *gackezzen*, *gackizzōn*, gackern, schnattern)[25] weisen alle auf eine onomatopoetische, d. h. lautnachahmende Basis (zu der auch anord. *gagl* Gans zu rechnen ist), die mit unterschiedlichen Wortbildungselementen verbunden werden konnte. Von solcher Basis führte mit dem Stammbildungssuffix /a/ der Weg zu einem **gagaR* bzw. **gákaR*/ **gakaR* (analog anord. *gaukr* zu einer onomatopoetischen Basis *gauk/guk*). Der **gákaR*/ **gakaR* ließe sich verstehen als einer, der Tierlaute kreischt, der sich einer Sprache bedient, die sich als ein Gackern und Schnattern anhört.

Es ist zu vermuten, daß die ikonographisch realisierte Bewegungsekstase des von oben Kommenden und die runisch formulierte Sprachekstase im rituellen Vollzug korrespondierten. Wenn die ikonographische Analyse hier auch eine Repräsentation des gestürzten Baldr-Pferdes wahrscheinlich machen kann, ließe sich diese Botschaft noch weiter präzisieren: Die Pferdeheilung war verbunden mit einer überhöhten Rede, einer beschwörenden „kreischenden" Sprache des **gakaR.**

Formal bedient sich eine Götter-Anrufung dieser Art also nicht eines Vokativs. In Verbindung mit Heilswörtern wird aber der Beiname in nominativischer Form in ein Verhältnis gesetzt, das ihn zum Gegenstand einer Apostrophe erhebt. Über die Heilswörter eröffnet der irdische Applikant (sei er nun Laie oder Priester) die Kommunikation mit dem mythischen Repräsentanten.

Die folgenden Beispiele werden einer weiteren Formularfamilie entnommen, die sich als „Götterhaupt mit stürzendem Pferd" bezeichnen läßt. Belegen läßt

---

22 Antonsen 1975, 70.

23 Krause 1966, 256 f.

24 Düwel 1985, 257. Vgl. auch Düwel 2001, 54.

25 Starck u. Wells 1975, 189.

sich hier ebenfalls die Apostrophe im Vokativ und Nominativ. Aber auch Evokation und Prädikation als Formen erhöhter Rede sind vertreten.



IK 364-C (unbekannter Fundort)

Unter dem Gesichtspunkt eines vokativischen Anrufs ist die Inschrift auf dem Brakteaten IK 364 mit unbekanntem Fundort zu betrachten. Die Bestimmung der Schriftrichtung bereitet gewisse Schwierigkeiten. Doch bleibt eine Lesung **þul** erwägenswert. Gegen die Alternativlesung **luþ** (als verderbte *laukaR*-Inschrift) erhebt Düwel berechtigten Einwand.[26] Die Form **þul** kann als Vokativ zu **þuliR* „Kultredner" verstanden werden. Wer aber ist der **þuliR*, der hier vermutlich apostrophiert wird? Nach Hávamál 80 und 142 wird Odin der *fimbul-þulr* genannt, der große Sprecher kultischer Sprache. Beachtenswert ist hier auch die Positionierung der Inschrift. Eine erste Unterscheidung müßte

---

26 Düwel in: Ikonographischer Katalog (IK 2, Text) 1986, 218.

zwischen Beischrift und Umschrift differenzieren. Umschriften sind zirkulär angeordnet und oft in einer Umrahmung gehalten. In maximaler Form ist die Umschrift geschlossen, d.h. ganz umlaufend. Die partielle Umschrift ist kürzer und zugleich auch positioniert, d.h. richtungsbezogen. IK 364 positioniert die partielle Umschrift auf der Höhe des „Götterhauptes". Der Mund ist bei dieser Bildchiffre dem Tierkamm bzw. dem Tierohr angenähert oder umschließt das Ohr ganz.[27] Hauck sieht in dieser Gott-Pferd-Verknüpfung einen entscheidenden Schritt zu einer Neukonzeption, die über die Ikonologie der ältesten A- und C-Brakteaten, in denen die Entlehnung des Kaiserbildes noch am stärksten nachwirkt, hinausführt.[28] Die Innovation ist einerseits durch den deutlich vollzogenen Pferdesturz, andererseits durch die Annäherung des Göttermundes bzw. der Göttemase an Ohr bzw. Kamm des Pferdes ikonographisch realisiert. Ikonologisch deutet Hauck die Darstellung (unter Berufung auf den 2. Merseburger Zauberspruch und die Völuspá-Strophen 17 und 18) als den Todessturz des Baldrpferdes und die Erneuerung des Lebens durch den lebenspendenden Gott Odin.[29]

Neben der vokativischen Götteranrufung steht die funktional gleichwertige nominativische Apostrophe. Als Beispiele diene IK 58-Fünen. Lesung und Deutung der drei runischen Zeichenfolgen werden allerdings kontrovers beurteilt.

Zunächst die Zeichenfolge zwischen Kopf und Vordergliedmaßen des Pferdes. Es stehen sich die Lesungen *houaR* (= **hauhaR*, der Hohe, Krause erinnert an das Odinsheiti *Hár*) und *horaR* (Antonsen verbindet damit lat. *cārus* und übersetzt „beloved") gegenüber.[30] Die Entscheidung zwischen den beiden Möglichkeiten kann und muß unter Beachtung der Positionierung der Beischrift getroffen werden. Alle Beischriften dieser Position sprechen dafür, daß damit das Pferd apostrophiert wird.[31] Das deutet nicht auf das Odinsheiti *Hár*, paßte aber wohl für einen Beinamen des Baldr-Pferdes: das Geschätzte, Geliebte.

---

27 Vgl. IK 113, 155, 158, 159 und weitere.
28 Hauck 1985, 100.
29 Hauck 1992, 464 ff.
30 Krause 1966, 255; Antonsen 1975, 62.
31 Der Verfasser möchte darüber an anderer Stelle ausführlicher handeln.



IK 58 Fünen-C

Eine Parallele zu IK 58 bietet IK 300-Maglemose. Die gleiche Positionierung der dort belegten Beischrift **ho.R** läßt kaum einen Zweifel, daß auch hier *horaR* zu lesen ist. Der Punkt signalisiert offenbar eine Abkürzung.

Eine Beischrift, die vor dem Götterhaupt positioniert ist, hat einen anderen Bezugspunkt. Allgemein gesagt, rücken die Beischriften dieser Art die göttliche Person in den Blick, sei es durch Heilszeichen und Heilswörter, sei es durch deutbare Inschriften oder kraftgeladene Runenzeichen (oder eine Verbindung beider).[32] IK 58 positioniert vor dem Götterhaupt den Raben und als runische Zeichenfolge dahinter : **laþuaaduaaaliiu** (ein abschließendes Zeichen ist nicht

32 Eine Ausnahme könnte IK 352-Tirup mit der *ehwu*-Inschrift machen.

mehr lesbar). Identifizierbar ist das formelhafte Heilswort *laþu*. Die folgenden Runen erlauben keine semantische Deutung. Sie müssen deswegen nicht bedeutungslos gewesen sein. Die Hávamál sprechen in Zusammenhang von Odins Runenfindung von *rúnar* und *ráðnir stafir* von Runen und deutbaren Zeichen.[33] Die hier gemachte Unterscheidung setzt einerseits Runen als wirksame Einzelzeichen oder als Gesamt-Fuþark voraus, sie meint andererseits die zu deutenden Stäbe, die eine semantische Botschaft tragen. Die oft als sinnlos und verderbt geltenden Inschriften der Brakteaten dürften vermutlich der erstgenannten Gruppe zugeordnet werden. Sie sind zwar semantisch nicht lesbar, aber doch in der Intention als wirksames Zeichen aufgerufen (vgl. dazu aber den Beitrag von W. Heizmann in diesem Band).



IK 300 Maglemose-C

33 Die Stelle lautet (Hávamál 142) *Rúnar munt þú finna oc ráðna stafi*. Eine Frage könnte sein, ob *ok* hier in einem konjunkionalen („und") oder einem anaphorischen („und zwar") Sinne gebraucht ist. Weitere Beispiele legen den erstgenannten Gebrauch nahe.

Seltener ist die Positionierung einer Beischrift hinter dem Götterhaupt. Die bestehenden Vergleichsmöglichkeiten erlauben, die Beischrift auf dem Fünenbrakteat zweifelsfrei als *alu* zu lesen. Was IK 149-Schonen mit den drei Heilswörtern vor dem Götterhaupt positioniert, trennt IK 58-Fünen in zwei getrennte Positionsfelder.

Als weitere Form erhöhter Rede kann die Selbstprädikation gelten. Gemeint ist damit ein Inschriftentypus, der einen Aussagesatz mit einem emphatischen „ich" einleitet. Die Emphase liegt darin, daß das Pronomen „überschüssig" gesetzt wird – die Verbalendung bringt bereits Person und Zahl zum Ausdruck und die Verbindung von „ich" und nachfolgendem Namen trägt zu weiterer Betonung des Pronomens bei. Als Beispiele können die Inschriften IK 11-Åsum und IK 340-Sønderby dienen. Gemeinsam ist den beiden Inschriften die Folge: „ich" + Name + Verbum:

ik AkaR fahi	(Åsum – von einer Erörterung der umstrittenen Runenfolge vor *ik* wird hier abgesehen)
ek FákaR f(ahi)	(Sønderby).



IK 11 Åsum-C



IK 340 Sønderby-C

In der (interpretierenden) Lesung der beiden Namen stimmen Krause, Antonsen und Düwel überein.[34] Übereinstimmung herrscht auch in der Interpretation von *AkaR*. Wenn keine Verschreibung für *FákaR* vorliege, meint Krause, sei von *AkaR* auszugehen und dies mit griech. *ἀγός* „Heerführer" (auch im ersten Glied von gall. *Ago-mārus* „der im Führen Große") zu verbinden. Schwieriger ist *FákaR* zu beurteilen. Zwar wird übereinstimmend auf aisl. poet. *fákr* „Pferd" verwiesen – und von Krause und Düwel darin ein Runenmeistername vermutet. Antonsen bleibt aber zurückhaltend – und dies wohl mit gutem Grund. Jüngst ging Düwel einen Schritt weiter und erwog „wegen der engen Beziehung Odins zum Pferd (bekannt ist sein achtbeiniges Roß *Sleipnir*) einen Odinsnamen".[35] Was eine solche Übertragung beinhaltet, mag ein Blick auf die isländische Sprachgeschichte verdeutlichen.

34 Krause 1971, 176 und 147, Antonsen 1975, 78 und 61f., Düwel 1985, 33 und 1986, 184.

35 Düwel 2001, 50.

In der Karlamagnúss saga[36] ist die Rede von einem *harðreiðr fákhestr*, einem schwer zu reitenden ungestümen Pferd. Magnússon bemerkt dazu, daß mit dem Kompositum *fákhestr* offensichtlich eine positive Konnotierung verbunden sei, die auf Schnelligkeit und Lebendigkeit des so bezeichneten Tieres deute.[37] Vermutlich gehört dazu auch nisl. *fákur, fáki*, das für einen übereilten, unbedachten Menschen, einen Dummkopf, steht. Die scheinbaren Bedeutungsdifferenzen lassen sich vereinigen. Ein Handeln, das sich nicht am Abwägen und Kalkulieren eines Tuns und Handelns orientierte, war im Altertum nicht negativ gesehen. Im Gegenteil: Das spontane Annehmen einer gefährlichen Herausforderung war auf einer agonalen Kulturstufe ein Zeichen hohen Mutes. Das Urteil der klassischen Geschichtsschreiber über die Tollkühnheit der nordischen Randvölker war kein Klischee, kein Topos, sondern die Charakteristik einer Mentalität, die sich erst viel später an Maß und Vernunft orientierte. Die Umwertung der nun als Hybris erkannten agonalen Haltung ließ die einstige Tugend als Dummheit erscheinen. War *fákhestr* also ein ungestümes, schwer beherrschbares Pferd, so war der *FákaR* des Sønderby-Brakteaten vermutlich die Bezeichnung einer ungestüm, rasch und kräftig handelnden Person, die in idealer Weise die Mentalität einer frühen Kulturstufe vertrat.

Wenn die ikonographische Analyse zurecht in dieser Formularfamilie Odin repräsentiert sieht, ließen sich *AkaR* und *FákaR* als Beinamen verstehen, die Eigenschaften eines (in gefährlicher Situation) agierenden und spontan handelnden Gottes prädizieren.

Die Brakteatenbotschaft baut sich aus unterschiedlichen Elementen auf: den Medien Bild und Schrift bzw. Bild allein. Beide rangieren zwischen einer maximierten und reduzierten Ausführung. Das Beispiel des Brakteaten IK 367 (unbekannter Fundort), das hier als letztes erörtert werden soll, ist eher dem reduzierten Typus zuzuordnen. Die Runeninschrift besteht aus 5 Zeichen. Das Bild ist auf die Chiffre Gotteshaupt und stürzendes Pferd reduziert, erweitert nur durch ein weiteres Zeichen,[38] das aus einer Swastika entwickelt sein könnte. Die volle Reduktion ist mit dem Beispiel IK 369 (unbekannter Fundort) zu belegen: Hier bleibt allein die genannte Bildchiffre übrig. Die gleichzeitige Reduktion der Inschrift auf (vermutlich) einen Namen läßt die Selbstprädikation ausscheiden und die Apostrophe als fraglich erscheinen (ein formelhaftes Heilswort wäre dazu zu erwarten). Damit wird die Möglichkeit einer Evokation wahrscheinlich. Verstanden wird darunter der Aufruf eines mythischen Ereignisses, einer *frásögn*, die sich in einem Ereignisnamen zu verdichten vermag.[39]

---

36 Karlamagnúss saga 1860, 296.

37 Ásgeir Blöndal Magnússon 1989, 161.

38 Zur Deutung Behr 2001, 326ff.

39 Einen möglichen Parallelfall könnte die **sabar** - Inschrift auf IK 386-Wapno darstellen.



IK 367-C (unbekannter Fundort)



IK 369-C (unbekannter Fundort)

Das führt nun zur Frage nach der Bedeutung von **waiga**. Krause und Antonsen sind sich einig, daß es sich um einen Namen handelt.[40] Eine Bezugsmöglichkeit sieht Krause in aisl. *veig* f. Kraft bzw. Rauschtrank.[41] Die problematische Beziehung zu „Rauschtrank" verfolgt Antonsen zurecht nicht weiter, verweist vielmehr auf das ahd. Adjektiv *weigar*, das lat. *temeraria* glossiert (unbedacht, verwegen, waghalsig), aisl. *veig* f. force, power u.a. Das zugehörige Verbum (got. *weihan*, ahd. *wīgan*, aisl. *vega* u.a.) steht für „kämpfen". Runisch **waiga** kann also als ein maskuliner n-Stamm mit der Bedeutung „wagemutiger Kämpfer" verstanden werden. Die Nähe zu *FákaR* ist deutlich - und dies auch im ikonologischen Bezug.

Der Versuch, mit den Begriffen Apostrophe, Evokation und Selbstprädikation der Brakteatenbotschaft näher zu kommen, stützt sich in diesem Beitrag zu Ehren von Anders Hultgård auf ausgewählte Beispiele. Erst der Blick auf das Gesamtcorpus würde die Tragfähigkeit einer Einzelstudie aufzeigen - und belegen, ob der Versuch in schwierigem Gelände weiterführen könnte.

Bibliographie

Antonsen, Elmer H. 1975. A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions, Tübingen.

Ásgeir Blöndal Magnússon 1989, Íslensk Orðsifjabók. Reykjavík.

Bammesberger, Alfred 1990. Die Morphologie des urgermanischen Nomens. Heidelberg.

Behr, Charlotte 2001. Kreuz, in: Reallexikon der German. Altertumskunde 17, 2. Aufl., hg. v. Heinrich Beck u.a. Berlin, 324–328.

Braune, Wilhelm 1961. Gotische Grammatik, 16. Aufl. bearbeitet von Ernst A. Ebbinghaus. Tübingen.

Düwel, Klaus 1985–1989. In: Ikonographischer Katalog.

Düwel, Klaus 2001. Runenkunde, 3. Aufl. Stuttgart/Weimar.

Finnur Jónsson [Hg.] 1912. Den norsk-islandske Skjaldedigtning, B I. Kopenhagen.

Finnur Jónsson 1920. Den oldnorske og oldislandske Litteraturs Historie 1, 2. Aufl. Kopenhagen.

von Friesen, Otto 1924. Rö-stenen i Bohuslän och runorna i Norden under folkvandringstiden. Uppsala.

Gladigow, Burkhard 1990. Epiklese, in: Hubert Cancik u.a. [Hg.], Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2. Stuttgart, 289–290.

Hauck, Karl 1985–1989. In: Ikonographischer Katalog.

Hauck, Karl [Hg.] 1992. Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter. Bericht über das Colloquium vom 28.11. -1.12.1988 in der Werner-Reimers-Stiftung. Bad Homburg - Göttingen (Abh. d. Akademie d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, Nr. 200).

---

40 Krause 1971, 154; Antonsen 1975, 64.

41 Krause 1966, 275.

Heusler, Andreas 1920. In: Edda, 2. Band, Götterdichtung und Spruchdichtung, übertragen von Felix Genzmer. Mit Einleitung und Anmerkungen von Andreas Heusler. Jena.
Heusler, Andreas 1931. Altisländisches Elementarbuch, 4. Aufl. Heidelberg.
Heusler, Andreas und Wilhelm Ranisch 1903. Eddica Minora. Heidelberg.
Hultgård, Anders 1998. Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte, in: Klaus Düwel [Hg.], Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995, 715–737 (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germ. Altertumskunde 15).
Ikonographischer Katalog 1985–1989 = Morten Axboe u.a. [Hg.], Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Ikonographischer Katalog (Einleitung und Band 1–3, Text- und Tafelbände). München.
Jacobsen, Lis und Erik Moltke 1942. Danmarks Runeindskrifter, Text. Kopenhagen.
Kieckers, Ernst 1928. Handbuch der vergleichenden gotischen Grammatik. München.
Lindow, John 1988. Addressing Thor, in: Scandinavian Studies 60, 119–136.
Ljungberg, Helge 1947. Tor. Undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria. Uppsala/Leipzig (Uppsala Universitets Årsskrift 1947:9).
Karlamagnúss saga 1860, hg. v. C.R. Unger. Christiania.
Krause, Wolfgang 1966. Die Runeninschriften im älteren Futhark I. Text – mit Beiträgen von Herbert Jankuhn. Göttingen (Abh. d. Akad. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-Hist. Kl., 3. Folge, Nr. 65).
Krause, Wolfgang 1971. Die Sprache der urnordischen Runeninschriften. Heidelberg.
Moltke, Erik 1985. Runes and their Origin – Denmark and Elsewhere. The National Museum of Denmark [o.O.]
Olrik, Axel 1908. Episke love i folkedigtningen, in: Danske Studier 1908, 69–89.
Pesch, Alexandra (im Druck), in: Frühmittelalterliche Studien 34 (Erscheinungsjahr 2001).
Salberger, Evert 1961. An ideographic rune on the Skodborg Bracteate, in: Acta Philologica Scandinavica 24, 18–32.
Schramm, Gottfried 1957. Namenschatz und Dichtersprache. Studien zu den zweigliedrigen Personennamen der Germanen. Göttingen.
Skj B, siehe Finnur Jónsson [Hg.] 1912.
Starck, Taylor und J.C.Wells 1975. Althochdeutsches Glossenwörterbuch, 3. Lieferung. Heidelberg.
Turville-Petre, E.G.O. 1964. Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia. London.
Zernack, Julia 1998. Fulltrúi, in: Reallexikon der German. Altertumskunde 10, 2. Aufl., hg. v. Heinrich Beck u.a. Berlin, 243–245.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 76-112

Mythologizing Landscape.
Place and Space of Cult and Myth

BY STEFAN BRINK

> Who does not know Turner's picture of the Golden Bough? The scene, suffused with the golden glow of imagination in which the divine mind of Turner steeped and transfigured even the fairest natural landscape, is a dream-like vision of the little woodland lake of Nemi — "Diana's Mirror," as it was called by the ancients. No one who has seen that calm water, lapped in a green hollow of the Alban hills, can ever forget it. [...]
>
> In antiquity this sylvan landscape was the scene of a strange and recurring tragedy. On the northern shore of the lake, right under the precipitous cliffs on which the modern village of Nemi is perched, stood the sacred grove and sanctuary of Diana Nemorensis, or Diana of the Wood. The lake and the grove were sometimes known as the lake and grove of Aricia. [...] In this sacred grove there grew a certain tree round which at any time of the day, and probably far into the night, a grim figure might be seen to prowl. In his hand he carried a drawn sword, and he kept peering warily about him as if at every instant he expected to be set upon by an enemy. He was a priest and a murderer; and the man from whom he looked was sooner or later to murder him and hold the priesthood in his stead. Such was the rule of the sanctuary.

This is the preamble of James George Frazer's most influential masterpiece *The Golden Bough. A study in magic and religion.*[1] The story of the goddess Diana, who reigned in the woods, had Turner's romantic painting as a frontispiece (fig.1). Diana, the goddess of the grove, was accompanied by two minor divinities, the male Virbius and the female Egeria, the nymph of the clear water. Frazer focuses here on a landscape that is inhabited by both human beings and divinities, and this particular piece of landscape was the home of a major goddess and two minor deities. The grove was guarded by a priest, in charge of the cult. Around this cult of Diana at Nemi, a myth was woven, a myth made up to explain the origin of the religious ritual. In his analysis of this myth, Frazer finally comes to the conclusion: "It must have been handed down from a time

1 Frazer 1923, p. 1.

beyond the memory of man, when Italy was still in a far ruder state than any known to us in the historical period."[2]

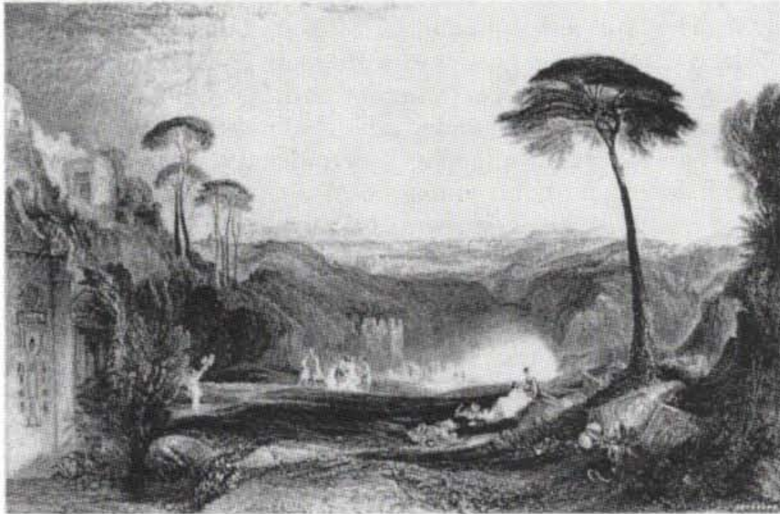


Fig. 1. "The Golden Bough", painting by J. M. W. Turner, used by Sir James Frazer as frontispiece in his book with the same name (Frazer 1923 *frontispiece*).

One seldom today finds Frazer's *The Golden Bough* used or even mentioned in scholarly texts, except perhaps as an *hommage* to the great scholar or as a source of *exempla* in cultures around the world, which the work is so extremely rich in. For my purpose for this article, however, I find it apt to use, as starting-points and matters of discussion, two of Frazer's observations, firstly the existence of explanation myths and secondly the sometimes unbelievable time spans that Frazer assumes regarding sacred places in the landscape.

In this article, I want to address the pre-Christian landscape of early Scandinavia and discuss what might be called its *mythical and sacral geography*, presenting some places and spaces of interest that may help us to understand the Scandinavian, pre-Christian concept of landscape and mythology, revealing fragments of the religious system prevailing during the first millennium AD. I shall try within a theoretical framework to analyse animated landscapes and natural objects that have been transmitted to us especially via place names and myths.

2 Frazer 1923, p. 6.

Theoretical and terminological considerations

To begin with, let us for a moment dwell on the concept of *landscape* that has become so fashionable in archaeology, geography, history and anthropology in the last decade. One sees it stunningly often and on every possible (and impossible) occasion in books and articles that touch upon spatial analysis. The term *landscape* is used instead of environment, territory, distribution, settlement district, urban areas, political realm etc.[3] The underlying motive for this exchange of terms is, of course, to spice up or to elevate the text to an up-to-date and trendy fashion in historical writing – no doubt *landscape* sells. The trend is exciting and rewarding, the excesses are tedious.

In the same way as *landscape*, the scholarly term *myth* is terrifyingly problematic when it comes to usage and content.[4] The philologists and literary historians use *myth* to label certain texts (e.g. the *Edda*) and anthropologists use *myth* for a kind of oral tradition. Some take the myths more or less at face value, others follow the structuralists after Lévi-Strauss and read between the lines for the underlying structure. How problematic this concept is becomes obvious on reading the anthropologist Edmund Leach's critical introduction to – or rather slaughter of (he uses the word "rubbish"!) – the book entitled *Myth* by the literary historian, philologist and linguist M. I. Steblin-Kamenskij.[5] How anyone with cross-disciplinary ambitions would dare to discuss *myth* after this broadside seems incomprehensible. Leach's main point is that a myth can never be taken out of context; it thereby loses all meaning. This leads to the conclusion that a literary text, like the Poetic *Edda*, cannot represent or be looked upon as a text presenting myths from the Old Norse period or, like the Homeric Songs, stories from Greek mythology. But not only the *Edda* and the *Odyssey* are disqualified by Leach; the works of Lévi-Strauss also fall into the same pit! It obviously all comes down to – so typical of academic discussion – what we load into the term *myth*. Some scholars use *myth* for stories about supernatural beings and happenings, but scholars like Leach have a much more specific definition. In this article, I shall impose upon myself the restriction that the concept of *myth* is

---

3 There are so many examples that one could put forward. From the huge heap of articles and books, I may mention Alcock 1993, who, under the headings of "rural, civic, provincial and sacral landscape", in principle never deals with 'landscapes', but instead with agriculture, distributions, city plans, administrative territories and urban areas, and, in dealing with the "sacral landscape" focuses is on temples and sanctuaries, i.e. on buildings and constructions, not 'landscape'. It is obvious that *landscape* here is used as a spice, an amplifying flash. – For a discussion on *landscape*, see e.g. Tilley 1994, Hirsch & O'Hanlon (eds.) 1995, Olwig 1996 and Ucko & Layton (eds.) 1999.

4 See e.g. Honko 1972, Dundes (ed.) 1984.

5 Steblin-Kamenskij 1982.

fairly unproblematic and that we may find reminiscences of myths in the Poetic *Edda* and in Snorri's *Edda*, as well as in the iconography on runestones.

In this article I have used *mythical* deliberately, where probably scholars in the history of religions would have used the word *cultic*. It is obvious that the term *cult* in the history of religions is used in a very wide sense, not only for religious practices associated with a particular god or set of gods, but also for religious beliefs.[6] This widening of the semantics of the term goes beyond the original, etymological meaning of the word, emanating from e.g. Lat. *cultus* 'care, tending, worship', cf. *cultivare* 'cultivate', and thus describing *active* actions, not passive beliefs. In a topological perspective, we can see that there have been beliefs among people in mythological phenomena, preserved in place names, which are not to be seen in a strictly religious-eschatological context. I therefore use *myth* in the same way as, e.g. Lauri Honko and Olof Sundqvist, for stories concerning divinites, giants, monsters, elves, heroes, ancestors and human beings, etiological accounts of fundamental events in a *Beginning* or in some not definable *Then*, when space and time dissolves.[7]

All cultures have myths, i.e. stories that make an unknown, metaphysical world graspable and familiar. And in many cultures there is no dividing line between mythology and history,[8] something that it is important to bear in mind in dealing with oral cultures.[9] For early Scandinavia, we have reminiscences of such myths in the Poetic *Edda* and in Snorri's *Edda*. These myths are not linear or focused stories; they normally lack logic and continuity,[10] they are fragmentary and repetitive, and they become very "kaleidoscopic" because they lack depth in time; they constitute a lot of fragments of the present time.

Very often these myths are connected with certain physical features in the landscape, objects that, owing to their perpetual presence, makes the mythical stories not only to be remembered but also in a way function as sanctions or witnesses to these myths. When the famous anthropologist Bronislaw Malinowski analyses the myths of the Trobriands, he notices that they are linked and laid out in the landscape - to move in this landscape is to reiterate the

---

6 Cf., for example, Campbell 1998.

7 Honko 1972, Sundqvist 1997, p. 94. — For excellent discussions of the elusive term *myth*, see Honko 1972 and Rydving 1997 (for references to definitions of the term, especially p. 12, nn. 2 and 3); see also Drobin 1968, 1991, Dundes (ed.) 1984, Clunies Ross 1994–98, and Lindow 1988 for references.

8 Cf. Vansina 1965, Sahlins 1981, 1985, Siikala 1982, pp. 64ff. As for the ancient Celtic culture, see Pennick 1996, p. 7.

9 See Hastrup 1987, cf. Lindow 1997 and Meulengracht Sørensen 1991.

10 Cf. Lévi-Strauss 1977–78, *passim*.

course of the myths. This physical omnipresence of the myths makes them tangible and permanent. Malinowski writes:[11]

> Here we must try to reconstruct the influence of myth upon this vast landscape, as it colours it, gives it meaning, and transforms it into something live and familiar. What was a mere rock, now becomes a personality; what was a speck on the horizon becomes a beacon, hallowed by romantic associations with heroes; a meaningless configuration of landscape acquires a significance, obscure no doubt, but full of intense emotions. Sailing with natives, especially with novices to the Kula, I often observed how deep was their interest in sections of landscape impregnated with legendary meaning, how the elder ones would point and explain, the younger would gaze and wonder, while the talk was full of mythological names. It is the addition of the human interest to the natural features, possessing in themselves less power of appealing to a native man than to us, which makes the difference for him in looking at the scenery. A stone hurled by one of the heroes into the sea after an escaping canoe; a sea passage broken between two islands by a magical canoe; here two people turned into rock; there a petrified *waga* — all this makes the landscape represent a continuous story or else the culminating dramatic incident of a familiar legend. This power of transforming the landscape, the visible environment, is one only of the many influences which myth exercises upon the general outlook of the natives.

One might say that the mythical sites motivate, explain and sanction the existence and presence of the mythical or numinous world. Historical memories become associated with places familiar to people in myths or stories recapitulated from generation to generation. The moving between these places in the landscape creates a structure for this "history". For this kind of historical knowledge, with both spatial - or rather motional - and chronological dimensions, Robert J. Thornton has used the expression *topological sequence.*[12] It is this mental phenomenon that we are faced with when listening to, for example, the many legends and fairy tales of the Hopi Indians of North America, whose stories start with the phrase "Long ago and far away...".[13]

The mnemotechnic "pegs" in use to remember myths are extraordinary natural objects, remarkable ancient monuments,[14] other man-made structures and especially place names in the landscape. As long as the place names are remembered, they preserve the myths. When the place names are forgotten, the myths may also fall into oblivion, something that Maurice Leenhardt was faced

---

11 Malinowski 1922, p. 298.

12 Thornton 1980, p. 182.

13 Tuan 1977, p. 122.

14 For myths and popular beliefs regarding ancient monuments in central Sweden, see the interesting accounts by Mats Burström and Torun Zachrisson in Burström, Winberg & Zachrisson 1996.

with in studying indigenous cultures in Melanesia. On several occasions, people were unwilling to tell him stories of the past, with the excuse that they had forgotten one or more place names of relevance for the story. This goes back to a phenomenon often found in studying the myths and mythical histories of indigenous cultures; in telling a story, the teller places himself where the story takes place and becomes part of the geography of the story, as Leenhardt describes it.[15]

A new land is also in a way domesticated by producing metaphysical explanations of features in the landscape, for example, mythic, creational stories of when a giant threw a huge rock or cut a mountain in two, making a valley, etc., which may end up in some myths. Some of these may even produce place names attached to the physcial object, something that we have a lot of in the Book of Settlement in Iceland.[16]

In this way, the landscape becomes the history,[17] the past of the people living in that territory. To destroy that landscape or to move the people away from the territory is to wipe out their history. The territory is not only a land resource for the physical existence of a people, it is also their past and their memory.[18] In this landscape, not only history is embedded, but also morality. The Indians of North America took knowledge and morality from the landscape; the landscape was the basis of myths and the myths produced guidance for good behaviour and decent morality.[19]

In historical times, we in the western world have transformed nature and landscape (i.e. the cultural landscape) from an essentially existential "partner", charged with mythical, cultic, numinous and socializing places of memory, places that people had a "religious" relation with, into economic entities, containers of resources, of raw material, that we can use or rather misuse in an unilateral way. For the former "places of memory", Michail Michajlovic Bachtin has coined the term *chronotops*,[20] by which he means places in the landscape where time and space coincide and fuse together, where time materializes and where history petrifies into monuments.

I wonder if it is possible to set up stages in our attitudes and relations to the landscape, or perhaps better in our perceptions of the intrinsic value and character of the landscape? During pre-Christian times, all nature and landscape were metaphysically "charged" in different ways, with different degrees of energy, as

15 Leenhardt 1979, p. 84.

16 Cf. Rafnsson 1974, Bandle 1977a, 1977b.

17 Sørum 1984, p. 17, Tuan 1977.

18 Cf. Johansen 1988, p. 19.

19 Basso 1984, p. 26.

20 Bachtin 1981, p. 7.

regarded holiness or sacrality; the landscape was *metaphysically impregnated* as a totality, and people lived in a numinous environment.[21] Everything "out there" was, as Mircea Eliade would have called it, a huge *hierophany*.[22] Under the influence of the Christian culture, we saw a division between the profane and the holy, where the sacrality became "institutionalized" in certain buildings and structures, whereas the environment that surrounded these built-up structures became profane. Today, in the secular western world, there are practically no sacral entities that cannot be profaned. Parish churches, with no parish to serve any longer, are turned into galleries, table-tennis halls, coffee shops, etc. The environment and the landscape are at our disposal as raw materials, and the religious component has vanished, so that the sacral structures may be profaned and used for other, secular purposes.

I will not here recapitulate the long and complex discussion on sacred versus profane/secular, that scholarly giants like Natan Söderblom, Emile Durkheim, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, Mircea Eliade and others have contributed to. I will merely question the stance now and then expressed that religion and a religious system demand a division between sacred and profane. I doubt this, as regards the pagan Scandinavian *siðr*. The religious system among the aborigines in Australia obviously contradicts this stance,[23] and even in ancient Greek religion a distinction between sacred and secular is very difficult to apply.[24]

The modern world's perception of landscape is both secular and profane. In a way, the landscape has lost its innocence and mysticism. The rationality of modern man and his constant demand for understanding and explanation constitue a major obstacle to our understanding of our earliest ancestors' world of ideas. For them, nature was allowed to be mystical, without any demands for rational explanations; a mountain could be the abode of one's forefathers, without raising any importunate reflexions or doubts as to whether this was *de facto* possible or not. The landscape was allowed to be metaphysically charged. Where modern man rationalizes and intellectualizes, early man allowed himself Being in the World, as it was, to be overwhelmed by it and to be amazed at it, in the same vein as the Samoan chieftain Tuivai'i from Upolu has written down, startled as he was, after his first encounter with western man in Europe:[25]

21 Cf. Lévy-Bruhl 1925, 1931, 1938.
22 Eliade 1968, p. 9.
23 See e.g. Howitt 1904, pp. 355–508, Berndt & Berndt 1992, pp. 227–335.
24 Easterling 1985, p. 35.
25 Scheurmann 1988, p. 123.

> The life of the *Papalangi* [white man] resembles to a great extent a man who travels by boat to Savai'i and, when just leaving land, starts to think: How long does it take to go to Savai'i? He intellectualizes but fails to see the beautiful landscape of his journey.

On this matter, Carl-Martin Edsman quotes the American sociologist Daniel Bell, who has stated that the secularization is due to the fact that life has become so much rationalized, and the profanization is due to modernism's claim to superiority.[26] *Science* has taken the place of *religion* as the source of wisdom and as the Superior Elucidator, and the landscape or the environment is totally in the hands of the Market and is looked upon as a reservoir or container which we may exploit for the benefit of human progress.

Yi-Fu Tuan has qualified this theme by contrasting the European and the Chinese attitudes to nature. He concludes that the European sees nature as subordinate to himself, whereas the Chinese sees himself as a part of nature. Tuan focuses also on the Greek culture, in which land was not regarded as an object to be exploited, but as a true force which physically embodied the powers that ruled the world. In many non-Christian cultures, natural settings and nature itself were holy in different respects, and selected features in the landscape were regarded as sacred and worshipped. In the Christian tradition, on the other hand, holiness was not associated with the landscape but was invested in man-made features, such as altars, shrines, churches and other buildings that often dominated the landscape. Churches were erected over holy rocks, caves and other features of importance in the Christian mythology. In the Christian view, as Tuan formulates it, it was not emanation from the earth, but ritual that consecrated a site. Man, not nature, bore the image of God. Tuan continues with pagan antiquity, in which each facet of nature had its own guardian spirit and before one ventured to cut down a tree etc., it was important to placate the spirit in charge. By destroying animistic beliefs, Christianity made it possible to exploit nature in a way that other cultures would never have dreamed of.[27]

Hence, in the ancient Greek culture, the landscape was metaphysically charged in a way that gods, lower deities, demons and spirits possessed the environment and lived side by side with man.[28] The mountain peaks belonged to or represented *Zeus*, the sea *Poseidon*, the fertile soil *Demeter*, the pasture *Pan*. In this overall picture, especially islands were dedicated to or the home of certain gods, e.g. *Apollo* on Delos and *Helios* on Rhodos. In the early Greek geographer Pausanias' travel guide and description of Greece dating from the middle of the second century AD, we find many examples of the perception of this sacral

---

26 Edsman 1995, p. 234.

27 Tuan 1974, 1977.

28 Cf. Burkert 1990, pp. 24ff., Zaidman & Pantel 1992, pp. 55ff.

landscape and mythical geography.[29] For example, from Attica and Corinth he writes:

> The streams called Rheiti are rivers only in so far as they are currents, for their water is sea water. It is a reasonable belief that they flow beneath the ground from the Euripus of the Chalcidians, and fall into the sea at a lower level. They are said to be sacred to the Maid and to Demeter, and only the priests of these goddesses are permitted to catch the fish in them. (Pausanias 1.38.1.)
>
> On the Phliasian citadel is a grove of cypress trees and a sanctuary which from ancient times has been held to be peculiarly holy. (Pausanias 2.13.3.)
>
> Fifteen stades distant from Mycenae is on the left the Heraeum. Beside the road flows the brook called Water of Freedom. The priestesses use it in purifications and for such sacrifices as are secret. The sanctuary itself is on a lower part of Euboea. Euboea is the name they give to the hill here, saying that Asterion the river had three daughters, Euboea, Prosymna and Acraea, and that they were nurses of Hera. (Pausanias 2.17.1.)

In the *Odyssey* (13.109ff., 122, 372), there is the episode in which Odysseus comes to Ithaca. Here there is a famous cave sacred to the Nymphs, a cave with two entrances, one for gods and one for mortals, and close by stands a sacred olive-tree, under which Athena speaks to Odysseus. Here we find some of the components mentioned, a cave, where divinities were supposed to dwell, and a sacred tree, where humans could get into contact with gods.

In the landscape, especially caves and peaks were often sanctuaries or sacred sites.[30] Also fresh water, in the form of springs, wells, rivers and lakes, could be sacred in the landscape to the extent that these were sanctuaries.[31] Although the temple seems to have been introduced into ancient Greece in the 8th century BC in the religious sphere, the active cult still took place outdoors, on mountain peaks, in caves or at small altars out in the landscape.[32] The temple was merely the house of the god(s).

To the Greeks, all nature must be described as a sacred landscape, created by the gods and inhabited by gods and especially demons, spirits or "powers", in Greek *daimon* (*δαίμων*). This word corresponds to the Roman *numen* or *genius*. In the Roman religion, a certain place might have some kind of sacred value or power, a *numen* or a *genius loci*. These concepts must be considered to correspond with the concept of *mana* found in the Polynesian cultures of the South Pacific. A person might have *mana*, a royal person certainly had very much of

---

29 Cf. Alcock 1993, pp. 174f.

30 See Burkert 1990, pp. 24ff.

31 van Leuven 1981, p. 13.

32 Coldstream 1985, p. 68.

the stuff, but a place could also possess it. In these cases, the persons or sacred sites became *tabu* in different degrees.[33]

Apart from mythical poems, also place names inform us of mythical and religious beliefs in the landscape. Several Greek river names contain an element *lou-* 'wash', such as *Lymax* and *Lousios*. The explanations of these river names are placed in a typically mythological framework: *Lymax* is the water in which Rhea washed herself after giving birth to Zeus and *Lousios* is where Zeus was washed at birth.[34] Especially the above-mentioned Pausanias' second-century description of Greece is truffled with many (folk-etymological) explanations of this kind. In Arcadia, Mt *Alesoin* is named after Rhea's 'wandering' (*ale*), when, pregnant with Zeus, she came to a cave on the summit of Mt *Thaumasion* 'wonderful'. At Mt *Sepia*, the mythical King Aipytos was killed by a snake (*seps*). At Cape *Zoster* 'girdle', Leto undid her girdle to give birth to Apollo and Artemis.[35] In this way, the Greek landscape reflected mythic history, and mythic history defined the landscape. Therefore the past - both the historical and the mythical past (which are one and the same) - continues to live in the present landscape.

The pre-Christian religion of Scandinavia, as we know it - or rather think we know it - from the first millennium AD, was a religious system called *siðr* or *forn siðr*, that consisted of a pantheon of "major" gods, and then divinities of lesser importance, together with spirits, giants and ancestors.[36] The gods and their personalities are presented to us via Snorri's *Edda* as the major filter. The spirits and the minor divinities we know practically nothing of. The myths and the eschatological framework, we apprehend especially in the poems of the Poetic *Edda*. The fact that the *siðr* was obviously also an agrocentred religion is intimated in the many theophoric place names. These place names also show us that there were regional differences in Scandinavia regarding the worship of certain gods. It was a religious system adapted to and grown out of a static, sedentary culture within a spatially graspable society with chieftains and "kings". The worship of ancestors was obviously centred on burial mounds and burial grounds, but to what extent these burials were used for ritual and cultic activities, we do not know in particular. However, in studying Iron Age society in Scandinavia, it seems most probable that ancestors played a vital part in the

---

33 See e.g. Best 1982, pp. 15ff.

34 Dowden 1992, p. 121.

35 Dowden 1992, pp. 121ff.

36 For descriptions of religious systems with major and minor deities, together with ghosts, spirits and other supernatural beings, cf. e.g. the Maori of New Zealand (Best 1982) and the ancient Polynesians of Tahiti (Oliver 1974, pp. 47ff.).

life of the living and that burial mounds were most likely looked upon as cult sites.[37]



Fig. 2. The burial ground of Greby in the province of Bohuslän, Sweden, with its many mounds and stone slabs (from Montelius 1906, p. 202).

A religion may either bind people to a place or free them from it. The pagan religion of Scandinavia was obviously of the former kind. The worship of local and regional gods probably bound people to places and districts. This pagan religion was hence in a more "primitive" stage, with its earthbound deities in a fertility cult, than the Christian religion. It is therefore obvious that, when the "Europeanization" started in Scandinavia, with towns, feudalism, coinage, a new written language, territorialized "nations", etc., the old, pagan, religious system also became obsolete and had to be replaced by a new, universal religion, with an omnipotent and omniscient sky god. This new religion cut off the chains to the earth and to the *heimat*.

On this theme, it is appropriate to cite Yi-Fu Tuan, who has written:[38]

> In religions that bind people firmly to place the gods appear to have the following characteristics in common. They have no power beyond the vicinity of their particular abodes; they reward and protect their own people but are harmful to strangers; they belong to a hierarchy of beings that extends from the living members of a family, with their graded authority, to ancestors and the spirits of dead heroes. Religions of this local type encourage in their devotees a strong sense

37 See Birkeli 1938, 1943, Baudou 1989, Kaliff 1997, Artelius 2000, Sognnes 2000, pp. 96ff., and the articles by Anne-Sofie Gräslund and Anders Kaliff in the present volume; cf. Fortes 1960, Sahlins 1968, pp. 106ff., Barth 1975, pp. 123ff.

38 Tuan 1977, pp. 152f.

of the past, of lineage and continuity in place. Ancestor worship lies at the core of the practice. Security is gained through this historical sense of continuity rather than by the light of eternal and timeless values as propounded in transcendental and universal religions.

This kind of religious system was obviously present during the first millennium in Scandinavia, a type of religion that the pagan Scandinavians shared with the ancient Greeks,[39] with the Maori of Polynesia,[40] and with many other peoples in history.

In the Old Norse myths, the places and areas connected with the gods are often referred to by the word *heilagr* 'holy', and the gods themselves are also often described as *heilagr* (*ginnheilog goð* in *Voluspá* and *Lokasenna*, and in Snorri's *Edda* the god Heimdallr is said to be *hann er kallaðr hvíti áss; hann er mikill ok heilagr*, i.e. "he is called the white *áss*; he is huge and holy"). The land in the mythical landscape was *heilagr* (*Grímnismál* 4), and in Snorri's *Edda* some waters are said to be *heilǫg vǫtn*. In this latter category, we may also place the well, *Urðarbrunnr*, situated under the world tree, *Yggdrasill*, on which Snorri in his *Edda* (in *Gylfaginning*) comments: ... *brunnr sá, er mjǫk er heilagr, er heitr Urðarbrunnr; þar eigu goðin dómstað sinn*, i.e. "... a well which is very holy, called *Urðarbrunnr*; there the gods have their court".

The account of the *Urðarbrunnr* is interesting in several ways. Firstly, it is obvious that here in *heilagr* we have a semantic content also of 'energy, supernatural power', an energy that comes from the close connection with, representation of or association with the divinity, something that might be called an *epiphany*. Secondly, it is notable that the gods are said to assemble for legal matters at the *heilagr Urðarbrunnr*. This connection between the legal sphere and the metaphysical is often found in pre-Christian society in Scandinavia (Brink MS).

Both in the *Landnámabók* and in the *Eyrbyggja saga* we hear of the *landnám* of Þórólfr Mostrarskegg. When he had chosen land for settling on in Iceland, he had to *helga sér land*, i.e. he had to conduct a ritual to claim the land and with some kind of magic make the land *heilagr* for himself and his heirs.[41] Þórólf's settlement was on a large peninsula called *Þórsnes* 'the peninsula dedicated to the god Þórr'. On the peninsula was a mountain, a *fjall*: *á því fjalli hafði Þórólfr svá mikinn átrúnað at þangat skyldi engin maðr óþveginn líta, ok engi skyldi tortína í fjallinu, hvarki fé né mǫnnum. Þat fjall kallaði hann Helgafell ok trúði at hann mundi þangat fara, þá er hann dœi, ok allir á nesinu hans frændr.* On this pen-

39 See e.g. Burkert 1990, Sissa & Detienne 2000.

40 See e.g. Best 1982.

41 Strömbäck 1928, pp. 198f.

insula Þórólfr built a temple dedicated to the god Þórr and he also made a *thing* assembly site here.

From this saga episode, we may assume that there was a knowledge or supposition by the authors of the sagas that certain lands and particular physical features in the landscape were charged with metaphysical energy or godly power or that god(s) were supposed to dwell there; in this case a mountain was therefore given the epithet *heilagr* (*Helgafell*).

There was "a mythical landscape" in pre-Christian Scandinavia, built up from the physical landscape with its characteristics and the oral myths and legends that explained an elusive supernatural omnipresence. The problem for modern man is that it is extremely difficult to reconstruct or relive this landscape, it is forever lost, because the myths are lost.[42] Today we may only surmise what once was, thanks to the Eddaic fragments of myths and the relevant place names that have survived.

In the folklore and customs of rural Scandinavia up to the last century, people believed in a wide range of spirits, elves and "lower" deities, especially in the *seter* culture, in which females herded the cattle in the forests during summertime. In the waterfall resided *Näcken*, the Neck, who pulled people into the water and drowned them. In the forest lived an elusive but extremely beautiful wood-spirit given different names, e.g. in my home parish *Skojje-Kari* 'Karin of the forest'. In the forest lived also *vittror*, *vättar*, *huldror*, *älvor* and *troll*. In the farm buildings and in the houses at the *seter* "small people" lived, side by side with the human beings, called *tomtar*, *skrômt*, *småfôlke*, *bjära*, *puke*, *gårdvar*, *nisse*, etc.,[43] all known from later – Christian – times. There is no reason to believe that the pagan Scandinavians lacked this "pantheon" of spirits and "lower" deities; more probably, they had a much more extensive set to pay regard to.

The origin and content of sacred place and space

In a pagan or ethnic religion, a mountain, valley, lake, river, spring, grove, stone (slab) or tree could be recognized as sacred, but also, of course, the same could apply to man-made structures.[44] Even more spatial phenomena, such as land, a

---

42 Cf. Magnus 1990.

43 See e.g. von Sydow 1935. For a local example of this kind, see Lundh 1952.

44 As for the terms *landscape* and *myth* also the use of the term *pagan* (Sw *hednisk*) for a kind of ethnic, non-Christian, non-Islamic, non-Hindu etc. religion raises problems, see Hultgård 1991.

settlement district and even an administrative district could have a certain link with a god.[45]

To some extent, we find the kind of natural features that could be regarded as sacred in the pagan Scandinavian landscape in the enactments in the provincial laws that prohibit the worship of these objects.[46] In the older Gulathing's Law (29) we read that: *vér scolom eigi blota heiðit guð ne hauga ne horga* [... *eða reiser staung og kallar skaldzstǫng*], i.e. "we shall not sacrifice to pagan god or to mounds or to *hǫrgr* [... or erect a pole and call it *skaldzstǫng*]". In the Hälsinge Law (Kb 1), and also similar in the Upplandic Law: *Ængin skal affguþum blotæ, ok ængin a lundæ æller a stenæ troæ*, i.e. "No one shall sacrifice to idols, and no one shall believe in groves or stones". In the Guta Law (4):

> *Þet er nu þy nest at blot ier mannum mikit forbuðit, oc fyrnska all þaun sum haiðnu fylgir. Engin ma haita a hautki a hult eða hauga, eða haiðin guð, huatki a vi eða stafgarða. Þa en naquar varðr at þi sandr ok laiðas hanum so vitni a hand at han hafui haizl naquar þa með mati eða með dryckiu sino som ey fylgia kristum siði...*
>
> And thereafter, that sacrificial feasts is for everyone severely forbidden and all old customs, following paganism. No one may invoke groves or mounds or pagan god(s), *vi* [cult sites] or *stafgarða*. If anyone is found guilty and convicted by witness, that he has given food and drink as offerings, not according to Christian custom ...".

From these quotations, we can see that the Church was of the opinion that it was necessary to write down prohibitions on the worship of mounds, i.e. within a pagan cult of the ancestors on the burial grounds, of cult sites and constructions (*hǫrgr, vi, stafgarþer, stang*), of groves and stones (*lunder, sten*), obviously within the pagan custom of offering to and dealing with the "lower" deities, the land spirits and elves, and to give them food and drink (*mater, drykker*).

It is extremely difficult today to understand the underlying concepts that constituted the imbued metaphysical or supernatural quality that was assumed to exist in a sacred grove, well, forest, mountain or river. Their existence as, what the ancient Romans would call it, *numen*, i.e. objects and phenomena imbued with godly or spiritual power, is obviously one aspect. But there are perhaps other aspects, such as a defined area impregnated with what the early Polynesians would call *mana* or an elevated disposition, with, e.g., special conditions regarding jurisdiction (in a society where cult and law were intimately connected). A sacred grove, well, lake, river or mountain could therefore be a place or an area (*i*) where one might sacrifice to the gods, i.e. a cult site, (*ii*)

---

45 In his forthcoming dissertation, Per Vikstrand, Uppsala, is laying a new foundation for the study of the pre-Christian religion in Scandinavia and the pagan sacral place names (Vikstrand MS).

46 See Nilsson 1992, pp. 27ff.

where one could have a closer contact with gods or ancestors, and where one might perform rituals, (*iii*) where one might receive godly power or be spiritually charged, for example, with holy water or under a sacred tree, (*iv*) which was dedicated to some god, because you were one of his or her "people" or so that he or she might protect you or (*v*) where you might be given an (sacrally sanctioned) asylum or protection.

It is also fairly impossible for a modern man to understand the underlying metaphysical concepts of sacred natural objects, such as a stone or a tree. Obviously, one has to reckon that the "quality" imbued in the object is a precondition for the "hierophany", the sacred message that the object transmits; a growing tree is a symbol of or a metaphor for the steady growth of people, animals and plants, a stone signals 'duration, permanency, severity' and perhaps 'power'. As Mircea Eliade puts it, the hierophany of the stone is an ontophany *par excellence*; among everything else, the stone *is*, it remains itself, it never changes. It is an absolute existence, exceeding time and being.[47] These kinds of "messages" and conceptions have been used in conceptualizing and domesticating a landscape in explanational myths, the most obvious being found in totemic cultures, especially among the aborigines in Australia.

In the aboriginal religions of Australia and Africa, these kinds of *elementary hierophanies*, in which something numinous or holy is manifested in a natural object, are widely known.[48] Most certainly, we had similar concepts in the natural surroundings in the pre-Christian, pagan "religion" in Scandinavia, giving it an animistic dimension. Especially in analysing the names of rivers – i.e. ancient river names 1,000 or 2,000 years old – we realize the "personal" relations that people must have had with these natural phenomena. The name was often given to the river to describe the colour or clearness of the water, its slowness or rapidity and its tendency to overflow, but also the kind of movement of the water (with a variety of verbs denoting movement) as if it was a human being.[49] Also a supernatural being or phenomenon could be connected to the river, so that a certain god or spirit was supposed to dwell in the water.

However, a sacred stone, permanently situated or placed in the landscape, may have had other connotations. In western Norway, in the provinces of Vestlandet, Trøndelag and Helgeland, several, so-called "holy white stones" are found (fig. 3). These stones, *ca.* 20–50 cm in height, carved in white or light material, are normally dated to *ca.* AD 200–700. Maybe these stones are to be placed in the following, cultic, pagan context: Standing on or beside arable land,

---

47 Eliade 1968, pp. 106f. For sacred stone and "Opfersteine", see e.g. Capelle 2000a.

48 For examples of Dreaming places and sacred sites in the aboriginal landscape of Australia, see e.g. Flood 1990.

49 Brink 1992, cf. Edlund 1987.

the *phallos*-shaped stones may hypothetically be seen in a cultic context, a kind of agrarian *hieros gamos* between the male stone and the female arable land.[50] This interpretation may give a hint for understanding the obviously cultic fields or arable land with theophoric names in *åker*, i.e. that have the name of a pagan god or goddess as the first element (see below).

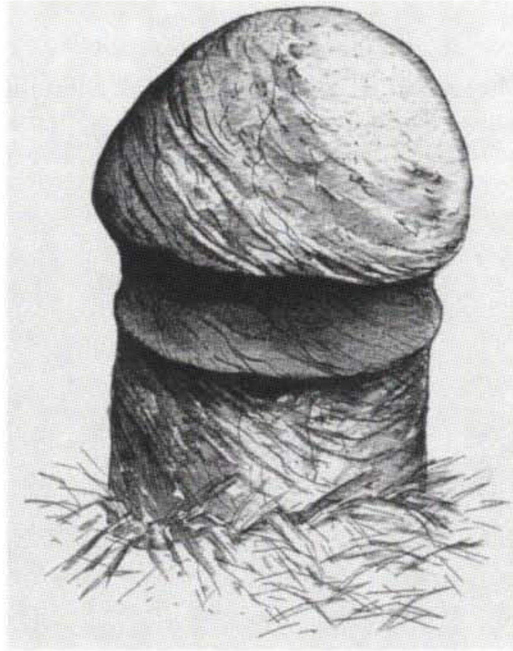


Fig. 3. A "Holy White Stone" from Norway (from Steinsland 1997, p. 118).

In Sweden, we find similar phenomena, as with the so-called *Rögubben*, a stone slab painted in red, standing on the land belonging to the farm called *Rösten* 'the red stone' (*sic*). The name *Rösten* is evidenced as early as 1360. The stone, nearly 1 m in height, is in fact three stones, giving the construction an upright, *phallic* shape. A local tradition places the "red stone" in the context of an ancient fertility cult.[51]

---

50 Cf. Petersen 1906, 1924, Steinsland 1997, pp. 117–120.

51 Cnattingius 1955; I am indepted to Docent Evert Melefors, Uppsala, for personal information regarding *Rösten*. See also a picture of "Rögubben" in colour in Burström, Winberg & Zachrisson 1996, p. 94.

Standing stone slabs are a common feature in burial grounds. These stones must be considered as some kind of memorial monuments to deceased persons, in the same way as many of the runestones. This interpretation may be qualified by a stanza from the Eddaic poem of *Hávamál* (72):[52]

sialdan bautarsteinar standa brauto nær,
nema reisi niðr at nið.

seldom stone slabs are standing by the road,
if not kinsman erects them after kinsman.

The problem is to ascertain what eschatological function the stone may represent. Was it an abode for the deceased or merely a physical impersonation of the dead, a message, standing as a sign in the landscape? This we do not know.

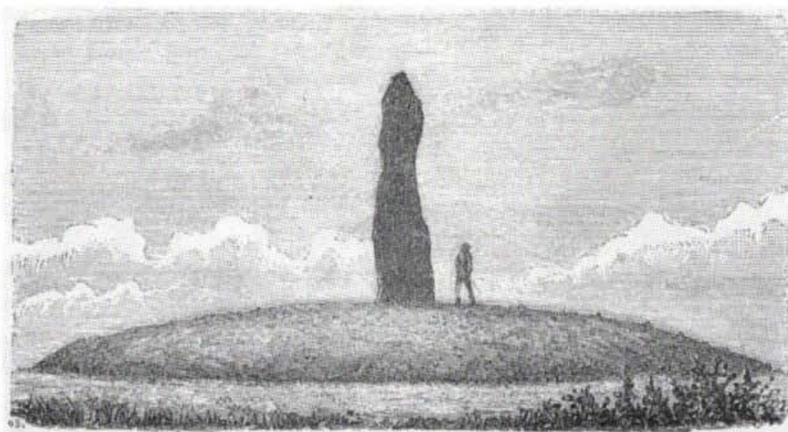


Fig. 4. A monumental stone slab standing on a burial mound in Gödestad in the province of Halland, Sweden (from Montelius 1906, p. 328).

Holy or sacred islands

The island has a special position in people's mental maps.[53] It may well go back to an idea, mentioned by Eliade,[54] that an island may be conceptualized as a kind of progenitor or first land in a vast water. For people living in archipelagos, such as the Polynesians, 'island' becomes equated with 'home' and the ultimate home

52 Cf. Brink 2000, p. 25.
53 Cf. Gillis 2001.
54 Eliade 1968, p. 88.

is the 'ancestral homeland', in their eschatology named *Hawaiki*, *Hawai'i*, *Savai'i*, etc.[55] Similar conceptions regarding islands must have existed in pagan Scandinavia, for islands in lakes or near the sea-shore. We can see that people on the mainland have given some islands an elevated, sacral position in the landscape. In some cases, a certain god or goddess was believed to live on the island or was connected with or dedicated to it. In other cases the island was connected with several gods, perhaps more or less the whole pantheon operating in the region, so that the island may be looked upon as a mythological microcosmos. This may have been the case with the island of Selaö in the province of Södermanland in central Sweden.

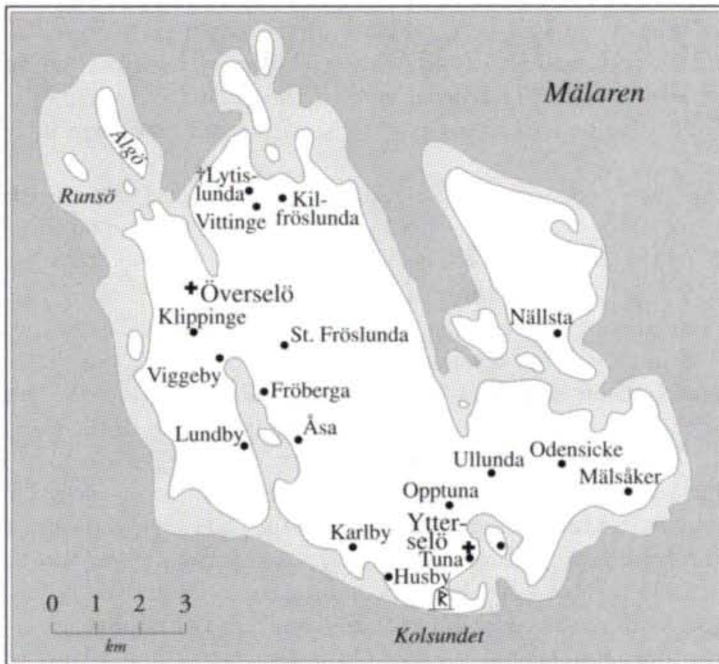


Fig. 5. The island of Selaön in Lake Mälaren, central Sweden, with its many theophoric place names.

Selaö is a fairly large island in Lake Mälaren. The extraordinary thing about it is its set of prehistoric settlement names. To the south, where we had the medieval *thing* assembly site for the hundred (Selebo h.), we find the hamlets *Tuna*, *Husby*

55 Cf. Orbell 1991, Finney 1994, Brink 1996, p. 73.

and *Karlby*, all expressing power and authority.[56] Scattered around the island are several, theophoric, place names: *Ullunda* 'the grove of Ullr', *Nällsta* (< *Niærdharstaver*) 'the staff or pole of Niærþer', *Odensicke* 'the *eke* (oak-grove) of Óðinn', †*Odensåker* 'the arable land of Óðinn', *Fröberga* 'the hill of Freyja', *Fröslunda* 'the grove of Freyr', *Kilfröslunda* 'the grove (in the district called *Kil*) of Freyr'. In what way the gods and goddesses were connected with the natural phenomena that the latter elements in the names denote, we do not know; were they dedicated to the gods, was the god believed to dwell in the object, or what? In one case, *Njällsta*, we may assume that the staff or pole that the place name obviously denoted is to be seen as an idol, a kind of representation of the goddess and thus a *theophany*. We also find a lost place name †*Lytislunda* 'the grove of †*Lytir*', where the first element (†*lytir*) is probably a term for a pagan cult leader. Hence we find here evidence of the pagan gods *Freyr*, *Ullr* and *Óðinn*, and the goddesses *Freyja* and *Niærþer* (cf. *Njǫrðr*), and, most unusually, a pagan cult leader, †*lytir*. This occurrence of theophoric place names is quite unique; Sealö is to be looked upon as an exclusive and extremely interesting case.

In some cases, a specific god or goddess was connected with an island in some way; maybe he or she was supposed to "live" or to turn up on that island. This must be the case with the large island of *Tysnesøya* in western Norway. This island was in Old Norse times called *Njarðarlǫg*, maybe meaning 'the island where special rules or laws relating to the god Njǫrðr are used'. On the island and in the vicinity, we have several other place names marking out this site as a kind of sacral landscape, namely *Tysnes* 'the peninsula dedicated to the god Týr', *Vé* 'cult site', *Helgasteinn* 'the holy stone', *Goðey* 'the island of the god(s)' and *Vévatn* 'the holy or sacred lake'.[57] Another most interesting case is to be found in the large Lake Storsjön in the province of Jämtland in Sweden. The two largest islands in this lake are *Frösö* 'the island of the god Freyr' and *Norderö* 'the island of (probably) the goddess Niærþer'.[58] It is, of course, striking that the two largest islands in this large lake have theophoric names of probably a male and a female god, both of the *vanir* kin and thus some kind of fertility gods.

In this connection, several so-called *Helgö*, *Helgøy* etc. 'holy island' become very interesting to focus on. Since the word *heilagr* may obviously have had a semantic component 'sacral, numinous, charged with metaphysical power', etc., some of these islands may be understood as places where gods were supposed to dwell or where one could get into closer contact with the gods. Maybe also islands could be seen in the context of the cult of ancestors, so that distant

56 See Brink 1999a, pp. 44ff., 1999b, pp. 427f.
57 Olsen 1915, pp. 196f., NSL, p. 326.
58 Brink 1990, pp. 474f.

islands may have been looked upon as the homes of dead relatives. Such an interpretation – an abode for deities or ancestors – seems probable for distant islands with the name *Helgö*, and a case that would fit in nicely with this hypothesis is the isolated island of *Helgö* or *Storjungfrun*, off the coast of the province of Hälsingland.

A most interesting example is the former island of *Enhälga* (ønahelghu 1318, in øne helgo 1347), today a hamlet in the southern part of the province of Uppland in Sweden. The name goes back to a juxtaposition OSw *Øin helgha* 'the holy island', which has been reduced and fused to form a name *Ønhelgha* > *Enhälga*. It is possible to reconstruct this late Iron Age island. It was centrally located in the old hundred and *land* of Trögd. It is noteworthy that on the former island there was a place called *Öbolund* (In placito communi, apud øbolund 1299), i.e. a *thing* and assembly place for a congregation (the hundred?). The neighbouring hamlet to the west is *Gåde* (gudø 1347, gudhø 1369), i.e. 'the island of the god(s)'. Karin Calissendorff has put up the plausible hypothesis that *Gåde* (< *Gudhø*) is the old name of the island, and that the name *Enhälga* (< *Øin helgha*) was used as an appellative for the island, probably an expression for its sanctity, due to religious and legal matters.[59] Hence we find here an island with religious connotations and a *thing* assembly place for a district – law and religion seem to have gone hand in hand.

A direct parallel to the island of *Guþø/Øin helgha* in the province of Uppland in Sweden is the island name of *Godøy*, found on two islands in Norway (*i*) in Søre Sunnmøre and (*ii*) Bodø. During the Middle Ages, in the latter case, the name *Goðeyjar* was applied to the two islands of Gylling (now Strømøy) and Hæring (now Knaplundøya). The first element in these names is, of course, the word *guð*, *goð* '(pagan) god'.[60]

A parallel to Enhälga is *Helgö* in the parish of Frösunda (helghø, parochia frøsundi 1305), north of Stockholm in the province of Uppland. This was an island during the late Iron Age in a most important watercourse, *Helgå*, that connected central Uppland, and Uppsala, with the Baltic Sea. The neighbouring hamlet to the west is *Torsholma* (**þorsulmi** U 347–348) 'the island of the god Thor'. Again, it is most likely that we here find the old name of the island and that *Helgö* has superseded *Torsholma* as its name.[61]

There can be no doubt that islands constituted a special category in the mental map or the mythical landscape of the pre-Christian Scandinavians. Islands could be the abode of one or many deities, or perhaps ancestors, but islands were also given some kind of special jurisdiction, a legal exception, for

59 Calissendorff 1964, p. 134f.
60 NSL, p. 130
61 Calissendorff 1964, pp. 136f.

thing assemblies, markets or the assembly of the *ledung* (the naval-warfare organisation).

Holy and sacred water

Frequently, in the analyses of landscape and sacrality, it is stated that *water* was looked upon as a kind of interface between the real world and the metaphysical one. The water in lakes, rivers, wells and bogs was obviously an element that brought human beings closer to gods. If one wished to communicate with the gods, it would be wise to present values and goods - offerings - in these waters. This act would be by far the quickest way to get into contact with "the other side".[62]

As regards chronology, there is an overall picture for these offerings and depositions in waters and bogs in Scandinavia. We find them in the Stone Age, in the Bronze Age and in the early Iron Age, but the custom seems to have ended in the middle of the first millennium.[63] From this fact, we may conclude that, in religion during these periods, communications with the other side were to a great extent performed at such liminal places.

A special case is the war-booty offerings in lakes and bogs, found especially during the early Iron Age in southern Scandinavia. These archaeological sites are today famous: Thorsbjerg, Vimose, Nydam, Kragehul, Illerup, Ejsbøl and Skedemosse on Öland.[64] It is notable that we have contemporary evidence written down by Orosius, relating the battle in which the *Cimbri* and *Teutoni* defeated the Romans at Aransio: "The cloths were torn apart and thrown away, gold and silver were thrown in the river, the men's armour was cut to pieces, the horse equipment destroyed, the horses themselves were drowned in the river, in short, to the victors no booty was left, to the defeated no mercy was shown".[65]

In other cases, more commonplace offerings have been found in bogs and wells, such as Röekillorna (see below) and Kärringsjön, in Halland.[66] Bog finds of probably killed people are known from e.g. Borremose, Tolund and Grauballe in Denmark,[67] which are to be seen in relation to the words of Tacitus (*Germania* 12) regarding punishment for certain criminals who were to be "drowned in muddy bogs". Gundestrup and Dejbjerg in Denmark are, of course,

62 Cf. Ilkjær 1990ff., Stjernquist 1998, Busch 2000, Capelle 2000c, 2000d, Laux 2000.

63 Fabech 1991, however cf. Zachrisson 1998, p. 118 for central Sweden, and Hedeager 1999.

64 See especially Ilkjær 1990ff., and Hagberg 1967–77, Fabech 1991.

65 Trans. from Ström 1985, p. 33.

66 Arbman 1945, Carlie 2000.

67 Glob 1971.

central, important and well-known sites in this respect, with the cauldron with its significant myths for the early Celtic religion, and the wagon from Dejbjerg, with its connotations with Tacitus' (*Germania* 40) famous description of the *Nerthus* episode.

A most interesting place is *Tissø* on Zealand in Denmark.[68] Here, recent archaeological excavations have revealed a hall building and a craftsman's area attached to the hall. We may assume that this was the seat of a kind of chieftain, especially during the late Iron Age (*ca.* AD 700–1100). The chieftain's farm is situated by the small lake of *Tissø*, a name that may be translated 'the lake dedicated to the god *Týr*'. In the lake, many weapons and artefacts have been found; they are probably to be interpreted as offerings. The lake was used for offerings from the first centuries BC up to *ca.* 1100. Nearby, a gold collar has been found. In this case, with a small lake with a name containing a pagan god and also offerings found in the lake, makes an interpretation that this small lake was looked upon as a mediator to "the other world" most plausible. In the case of Tissø, we seem to have offerings in the lake during more than a millennium (maybe with intervals).

Berta Stjernquist has discussed a very important and intriguing cult site in the province of Skåne, Sweden, namely a spring, well or pond called *Röekillorna.*[69] Here were found bones of animals and humans, pottery, tools and objects of stone and iron. The striking thing about this site is that it was in use for sacrificial cult offerings over an unbelievably long period, from the early Neolithic at least until the Roman Iron Age, but, as Stjernquist adds, "it is impossible to be sure how long it lasted into the Iron Age. It is likely, though, that it lasted throughout the whole of that period."[70] In other words, this cult site may have been in use for 5,000 years (*sic*), perhaps up to the time of the change to the new Christian religion.[71]

An obviously sacred lake was *Odensjö* in Onsjö hundred in the province of Skåne (see below). Why this small lake, with its suggestive and idyllic location in the landscape, was dedicated to the god *Óðinn*, we do not know. But with the knowledge of Vimose, Tissø, etc. at hand, I would bet my last penny that one would find ritual offerings in the bottom mud of the lake, if it were archaeologically excavated.

Gudme on Fyn in Denmark has revealed one of the most outstanding, archaeological findings from the Iron Age in all Scandinavia, marking the place out

---

68 Jørgensen 1995, Jørgensen & Pedersen 1996.

69 Stjernquist 1987, 1998 with refs.

70 Stjernquist 1987, p. 156.

71 For offerings in wells and springs, see also Capelle 2000b.

as an obvious "royal seat", especially during the early Iron Age.[72] Gudme, with the harbour of Lundeborg, must have been a regal, en economic and certainly also a religious focus for southern Scandinavia during this period. In the hamlet of Gudme and in the vicinity of the excavated, grand-hall building, we find a small lake. As with Tissø on Zealand and Odensjö in Skåne, I think that this lake may conceal a great many offerings, thrown into the water.

A similar case to Tissø and Gudme is the small lake of *Svartsjön* in the northern part of the hundred of *Arland* in the province of Uppland, Sweden. As will be demonstrated below, this little lake is surrounded by archaeological finds that are interpreted as cultic offerings and also by sacral place names. It would be most interesting to examine the bottom layer of this small lake.

Finally, we find some *Guðsiór* in Scandinavia, obviously to be interpreted as the lake where one or several god(s) dwell or which is dedicated to god(s). One example is *Gussjö* in the province of Västmanland in Sweden.[73] Running water could also be the abode of god(s). One example of this is the Norwegian river of *Gudå* in Meråker, Nord-Trøndelag. The name is a compound of *Guð* 'god' and *á* 'river', and it has been interpreted by Sophus Bugge as 'the holy river, the river consecrated to the gods'.[74]

The sacred tree or grove

Sacred trees are phenomena found in early cultures all over the world.[75] One aspect of this sacredness is that trees are considered to be the abode of spirits or ancestors, another that certain trees possess beneficial qualities. Close to the latter is the belief that the sacredness arises from the trees being regarded as the embodiment of the life principle and the bearers of supra-mundane power. This was manifested in the generation of vegetation every year. Often the sacred tree was regarded as the abode of a god or a spirit, and the sacred tree or grove constituted a central element in cosmogonic myths.

In early Scandinavia, the sacred tree *par préférence* was, of course, *Yggdrasill*, the world tree, the *axis mundi*, mentioned in *Vǫluspá* and *Grímnismál*. The ash tree Yggdrasill was the *ása* god's most precious sacred object and here the gods assembled for *thing* meetings. The tree had three roots, one down to *Ásgarðr* 'the home of the gods', and to the well *Urðarbrunnr*, the second down to *Jǫtunheimr*

---

72 See e.g. Nielsen, Randsborg & Trane 1994.

73 Ståhl 1985, p. 90.

74 Rygh 1904, p. 85, NSL, p. 135.

75 Frazer 1923, pp. 109ff., James 1966, Burkert 1985, p. 28.

'the home of the giants', and to the well of *Mímir*, the third down to *Niflheimr* and to the well of *Hvergelmir*.[76]

If *Yggdrasill* was the *axis mundi* of the macrocosmos, it had its equivalent in the microcosmic Sw. *vårdträd*, Norw. *tuntre*, a tree planted in the courtyard of a farm. This special tree, a deciduous tree, often an oak, ash, rowan, lime, maple or in northern parts a birch, was the symbolic centre of the farm and a mimesis of the life and growth of the farm and family.[77] It represented the continuity of life for the people living on the farm and was the omnipresent link with the ancestors. These *vårdträd* or *tuntre* still exist physically today in many places, but mentally they belong to the old sedentary culture of Scandinavia that was in function until *ca.* the end of the 19th century.

When the name of a tree is found in a place name (denoting a single tree), it is, of course, more or less impossible to know whether the tree was regarded as sacred or not. In some instances, we may assume that the tree was sacred, owing to the onomastic environment, as in the cases of *Eik*, the vicarage in Sogndal, with the neighbouring farm of *Frøyland* and the church on the farm *Bø*, *Eig* in Lund, with the neighbouring farm *Hove*, and *Eig* in Bjerkreim, the neighbouring farm to *Hovland*.[78]

In theophoric place names, the second element sometimes denotes 'grove'. Since nearly all of these place names contain *eke* 'grove of oaks', we may assume that especially the oak or the oak grove could be considered to be sacred in early Scandinavia.[79] We find place names like *Fröseke* 'the grove of the god Freyr', *Onsike* 'the grove of Óðinn' and *Hälke* 'the holy oak grove'. Maybe also the place names in *-aka* in the province of Västergötland are to be placed in this category, since Lennart Elmevik has interpreted *Åsaka* as a compound of *ås* 'the *ása* gods' and the plural of *ek* 'oak'.[80] Besides oak, perhaps also beech occurs in theophoric place names in the collective *-böke* 'grove of beechtrees'.[81]

Holy or sacred mountains and forests

We have seen that trees (and staffs) may have had a function as *axes mundi*, the centre of the world or the home of the gods, in many early cultures. This is also the case of some mountains, normally exceptional or high mountains, such as

---

76 Cf. Lid 1942, pp. 144f.
77 Ström 1961, pp. 373f., Steinsland 1997, pp. 35f.
78 Olsen 1915, p. 275.
79 However, not only in Scandinavia, cf. Frazer 1923, pp. 159ff.
80 Elmevik 1985.
81 Strid 1999, p. 99.

Fuji in Japan. Another famous case is *Uluru* in central Australia. Of most aboriginies, Uluru is considered to be the navel of the world, and around it many myths are woven.[82]

In ancient Italy, in Etruria and Magna Graecia, Ingrid Edlund has demonstrated that several mountains have been dedicated to gods or have been worshipped as the abodes of gods. This is indicated by several old place names on mountains, suggesting the presence of a cult. As in early Greece, these cults were performed on altars and sanctuaries in the landscape.[83]

In early Icelandic mythology, some mountains (*fell*) were considered to be the abodes of the ancestors, normally a high or remarkable mountain in the vicinity of the farm. In *Landnámabók*, as well as in *Eyrbyggja saga* (4), we hear of the sacred *Helgafell* 'the holy mountain'. As related above, this mountain was so holy that no unwashed person was allowed to look at it, and no living creature, man or animal, could be injured or harmed there.[84] The first settler, Þórólfr Mostrarskegg, who named the mountain, believed that he and his kinsmen would go into the mountain when they died, according to the *Eyrbyggja saga*.

If this mythical tradition has any historical validity for early Icelandic society, it could be used as a possible model for understanding some of the many *Helgö/Helgøy* found in Scandinavia, perhaps an island which the dead relatives went to and where the ancestors of the farm or settlement district dwelled (cf. above).

We have a most interesting case in Sweden, in which a large forest may be interpreted as 'the forest where gods dwell' or something like that, namely the large borderland called *Tiveden*, situated between the provinces of Västergötland and Närke (fig. 6). This name has earlier been interpreted as containing the name of the god *Týr* in the first element, which is unlikely. Instead, the name may contain a word **tī-* 'gods', a word related to the Old Icelandic *tívar* 'gods', thus giving the name the meaning of 'the forest where the pagan gods dwell'. This name is most important, since we find here an example of how people, probably during the late Iron Age, charged distant areas, in this case a borderland forest, with metaphysical beliefs. This deep forest, far away from the open, settled land, was, of course, a place where supernatural beings dwelled, in this case, interestingly enough, gods (*tívar*).

82 Cowan 1992, p. 79.

83 Edlund 1987, p. 47.

84 *Landnámabók*, p. 58; see Ström 1985, p. 217.

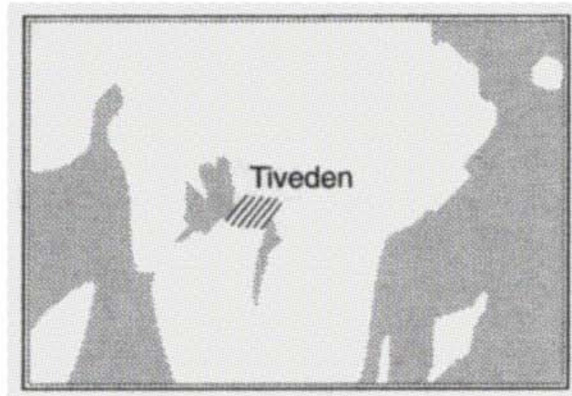


Fig. 6. The situation of the large borderland forest of *Tiveden*, between the provinces of Västergötland and Närke in Sweden.

Sacred districts and human territories

As mentioned before, it seems as if in the *siðr* of pagan Scandinavia, the whole environment was sacred in different degrees. This observation is eloquently demonstrated in a stanza in *Grímnismál* (4), where the poet puts the following words into Óðin's mouth:

Land er heilakt, *er ek liggia sé*
ásom ok álfom nær

The land is holy as I see lying
close to the *ása*-gods and the elves

As mentioned above, there were also certain rituals that were performed to make a particular piece of land even more holy, such as, in the cosmology of the pagan Scandinavians, the farm and its land. When claiming new land for a farm, as was the case of many Norwegian settlers in Iceland, one first had to "make the land holy" (*helga sér land*) that one had chosen for the farm. The proprietor travelled around the new land with a fire, placed fires on the boundary and shot a burning arrow over the land. By doing this, the land was elevated to the inviolable sanctity that was the proprietor's due.[85]

Now and then, in the Icelandic sagas, a kind of minor deities is mentioned, called *landvættir* 'the elves or land-spirits', living on and in the landscape. In the

85 Strömbäck 1928, cf. Dillmann 1997, p. 64 n. 43, Eliade 1968, pp. 20ff. – For rituals related to cultivation and the disposal of rights to land from Polynesia, see Koete 1986.

famous though dubious *Úlfljótslǫg* in the *Landnámabók* (in codices *Hauksbók* and *Melabók*), we read in the beginning:[86]

> *Þat var upphaf þenna heiðnu laga, at menn skyldu eigi hafa hǫfuðskip í haf, en ef þeir hefði, þá skyldi þeir af taka hǫfuð, áðr þeir kæmi í landsýn, ok sigla eigi at landi með gapandi hǫfðum eða gínandi trjónum, svá at landvættir fæliz víð.*
>
> It was the start of this pagan law, that men should not have a ship in the sea with a (dragon)head in the stem, but if they did, then they were obliged to take off the head (from the ship), when they approached land, and they were not allowed to sail towards land with (dragon)heads with wide-open mouths and distended snouts, causing the *landvættir* to be frightened.

The *landvættir* were the guardian spirits of the land and the fields. They were believed to live in stones, cliffs, groves, caves, hills and waterfalls. The *Landnámabók* also tells us that Þorsteinn rauðnefr gave bread to the spirits in the waterfall near his farm.[87] Another case is Koðrán á Giljá, who worshipped a *landvætti* or guardian spirit, living in a stone. Their well-being was essential for the prosperity of the settlement.[88]

In some district names in Scandinavia, the first element is the name of a pagan god, e.g. the hundred of *Frøs herred* in Jutland in Denmark, *Frøsfiærþunger*, a quarter of a hundred in Vadsbo härad in the province of Västergötland, Sweden, and the subdistrict to a hundred in the province of Uppland, Sweden, namely *Fröstolft*.[89] In these cases probably the god – notably always *Freyr* (*sic*) – had a special position in that district, was especially worshipped there or was its protector.

An interesting similar case is found in the province of Skåne in southern Sweden. The hundred of *Onsjö* was during the Middle Ages called *Othinshæreth*, a compound of the name of the god *Óðinn* and *hærað* 'hundred'. In this district, we also have the small lake of *Odensjö*. It has a remarkable situation, bewitchingly placed in a forest, forming a deep cavity with steep, green sides and with the small water in the bottom. If this lake is to be seen in a pre-Christian, mythic and cultic context, such as the name alludes to, the visitor finds it most probable and appropriate.[90] Maybe this lake, dedicated to *Óðinn* in some way, is the background for the naming of the district of *Othinshæreth*, thus dedicating the whole district to *Óðinn*.

Also arable land could be sacred or used in cult. This becomes obvious when we are faced with the many Scandinavian, theophoric, place names with *-akr*

86 Landnámabók, p. 139.
87 Landnámabók, p. 16.
88 Ström 1985, p. 196.
89 See Andersson 1982, p. 63.
90 Cf. Pamp 1988, p. 72, also with a picture of the lake.

'arable land', as the second element. The rituals here performed and the conceptions embedded herein for such arable land must have involved some kind of fertility cult. One possibility mentioned is that the *female* arable land was seen in a ritualized duality with some fertilizing masculinity, such as the standing, *phallos*-shaped, white stones found in Norway (see above). This would imply that the gods and goddesses, revealed by their names in the first elements in these place names, should be looked upon as fertility deities, in the context of a fertility cult. The most frequent place name of this kind is *Thorsakir* 'the arable land connected with the god Thórr', but we know also of *Odhinsakir*, *Frøsakir* and *Ullarakir*. Hence, more or less all the gods in the pantheon of pagan Scandinavia may also have had rôles as fertility deities, though *Njǫrðr/Niærþer* and *Týr* seem to be absent in this category.

Most likely, some magic rituals were involved in all cultivation of the fields and in all farming - "don't upset the land spirits there, beware of the elves dwelling in the hillock here, be quiet when herding the cattle in this part of the wood, so you don't draw attention to the wolves or the bear", etc. This kind of 'knowledge' and 'rituals' is nearly always found in farming and cultivation in ethnic pagan cultures.[91] However, when arable land was given the epithet 'Thór's arable land' or 'Odhin's arable land', this must indicate that these fields had a special position in the pagan cult. Probably some special cultic activity, in honour of or to invoke that particular god or goddess, was performed on or beside that field, most probably to the benefit of the fertility of the field and as an insurance for a good harvest in the coming season.[92] It seems as if the Church took over many of these fertility rituals, performed on the arable land, and transformed them into Christian rites. This was probably the case with field processions, in order to bless the seed and pray for a good harvest.[93]

Nearly a century ago Elias Wessén pointed to the fact that several of the place names in *åker*, *aker* - with a theophoric first element or as simplex - denoted hundreds or parishes. This implies that these sites, to which the *åker*-name alludes, were probably important cult places for a district or a settlement district.[94] This gives us a perspective on the organisation of cult practices for a large congregation or district, probably performed annually during the late Iron Age in Scandinavia.

---

91 See e.g. Malinowski 1935, 1936, pp. 44f.

92 Cf. Hellberg 1986, p. 48.

93 Hultgård 1992, pp. 62ff.

94 Wessén 1923, pp. 10ff.

Numinous investments in the landscape – a long time perspective

In the examples here presented, some cases represent places and districts where it seems possible to reckon that cultic activities were performed during an almost unbelievably long period of time. Let us finally examine some of these.

In the hundred of *Arland* or Ärlinghundra in the province of Uppland, Sweden, I have recently analysed a part of the settlement district that I have called a "sacral landscape".[95] My arguments for this are firstly a set of sacral place names, concentrated to the northern part of the settlement district and grouped around the small lake of Svartsjön.

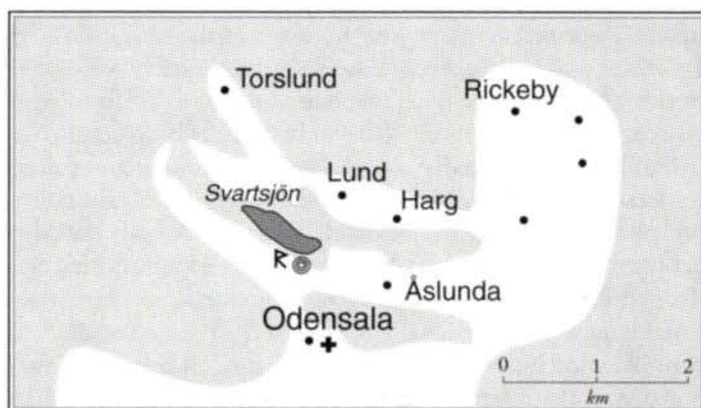


Fig. 7. The settlement around the little Lake Svartsjön in the province of Uppland, Sweden, with theophoric place names and a ring-shaped cult site.

Here we find in the parish of Odensala, apart from the name of the parish *Odensala* (< *Odhinshargh*), also *Torslund*, *Harg*, *Åslund* and *Lund*, which may all be interpreted within a cultic context. In my opinion, all these names are to be dated to the late Iron Age. Secondly, we find a most interesting, ancient monument just south of the little lake. It has been interpreted as a kind of ring fort, but, after extensive excavations on the site, Michael Olausson concluded that here we must have a kind of ring-shaped cult site. The artefacts and the osteology forced him to this interpretation. In the centre of the construction was a burial cairn. Around this cairn were several round banks, built of stone and gravel. Charcoal and organic material from the site gave ^{14}C-datings from *ca.*

95 Brink 1997, p. 429.

2,000 BC to *ca.* AD 100, i.e. from the Bronze Age to the early Iron Age (Pre-Roman Iron Age). This and some other excavations and interpretations made by Michael Olausson are most important in understanding the sites of cultic activities and places in what may be called a ritual landscape during the Bronze Age and the early Iron Age in Sweden.[96]

These archaeological conclusions, together with the toponymic evidence, obviously demonstrate a cult site and a ritual landscape during the Bronze Age and the early Iron Age (according to the archaeological evidence) and also during the late Iron Age (according to the toponymic evidence). In this place, also the church has been erected, on land belonging to *Odhinshargh* 'the cult site of Óðinn', so, according to the historical evidence, this has been a cult site also during the last, Christian millennium. The obvious explanation seems to be that we have here a piece of landscape that has been chosen for cultic and ritual activities for 3,000 years. This unbelievably long time span forces us to hesitate and to revalue the arguments. One might argue that there may be some chronological and spatial problems with this hypothesis, but, even taking them into consideration, the hypothesis still seems to be valid: Here we seem to have a small part of a landscape that has been utilized for cultic and ritual activities for 3,000 years, spanning over a period that had at least two, most probably three (or perhaps even more) different kinds of religion – one during the Bronze Age and the early Iron Age, when offerings in water were a characteristic activity, one during the late Iron Age, when the cult and the rituals probably took place partly out in the landscape and partly in a hall building, perhaps standing in Odensala (< Odhinshargh), and finally the Christian religion.

A second case is the parish of *Glanshammar* in the province of Närke, Sweden. This parish was most probably the central district in the province during the late Iron Age. The settled area of the parish is a small settlement district spiced with interesting place names from the Iron Age, such as *Husby* 'the royal farm', *Rinkeby* 'the hamlet of the warriors', *Ullavi* 'the cult site of the god Ullr', *Skölv* (perhaps a kind of cult site?) etc. In the small rivulet of Äverstaån, just north of Husby and east of Ullavi and the now disappeared, small lake called *Ullavisjön*, the sacrifice of a war booty was found in 1885, consisting of 14 swords, 2 horse bridles, 4 spearheads, parts of a shield, an iron cauldron and the bones of animals and human beings. This find was dated to the Roman Iron Age.[97] In 1936, on the bank of the same Äverstaån in the hamlet of Hassle, a quite unique find was excavated, consisting of a large bronze cauldron, with two swords of Hallstatt type with bent blades, two bronze buckets and several bronze objects of different kinds. The booty found in Hassle may be dated to

96 Olausson 1995, *passim.*

97 Thérus 2000, p. 59.

the earliest phase of the Iron Age and most certainly it was sacrificed in water or a bog.[98]

In 1998, an excavation took place in the hamlet of Husby. During this excavation a most interesting hall building was found, standing on a man-made elevation and surrounded by a kind of palisade. Nearby a craftsman's area was excavated, where fragments of three gold foils (Sw *guldgubbe*) were found. The datings of the excavation extend from *ca.* AD 300 to the Viking Age. The hall building seems to be dated to the middle of the first millennium.[99]

In the central part of the small parish of Glanshammar, we thus have evidence of cult in the form of ritual offerings or depositions in water during the early Iron Age, a hall building dating from the middle of the Iron Age, where most certainly cultic rituals were performed, and finally, nearby, the Christian cult site with the church. As in Odensala in Arland, we also here in Glanshammar within a very concentrated area have cultic activities spanning over 2,500 years.

The third case is *Tissø* on Zealand in Denmark, with its grand hall building and offerings in the lake. Here we do not have any church that gives a cult continuity into historical time. Instead, this place seems to have had cultic activities – in the form of offerings and depositions in water, and a chieftain's hall for, among other things, cultic performances – for more than 1,000 years, from *ca.* 200 BC to *ca.* AD 1100.

The fourth case is the well with cultic offerings called *Röekillorna* in the province of Skåne in Sweden. According to the excavator, Berta Stjernquist, this site was used for cultic offerings from the Neolithic obviously through the whole of the Iron Age, i.e. *ca.* 5,000 years.

In a recent analysis of ritual and sacral landscape in the province of *Trøndelag*, Kalle Sognnes comes to the conclusion that potential cult sites, in the form of burial grounds (which he, probably correctly, assumes to be a kind of cult sites), may have been used for over 1,000 years, when the break came with the introduction of the new Christian religion. But this break was not always an absolute one, since it is possible to demonstrate that several churches were erected on pagan burial grounds. Sognnes concludes that the prehistoric religious landscape of Trøndelag was characterized by continuity to a remarkable extent, stretching over more than 1,000 years.[100]

If this observation – which I have made and which Sognnes intimates – can be substantiated, namely that we find an astonishingly long continuity of some sacred areas and cult sites in the Scandinavian landscape – in some cases one or

98 Stjernquist 1962.

99 Ekman 1998, 1999, 2000, cf. Thérus 2000, pp. 57ff.

100 Sognnes 2000, pp. 111 and 115, and *passim*.

even two millennia (*sic*) –, the underlying reason for this phenomenon must be the combination of a metaphysical investment in the landscape and the passage of numinous knowledge between generations. A sacred object, site or area was not likely to be damaged or utilized for profane purposes, on account of respect for the ancestors and their beliefs and perhaps also owing to some legal prohibition.

In such a perspective, it is likely that a site where people conducted ritual and cultic actions would become a continuously sacred site and be remembered as such for generation after generation. As long as society was fairly stable, with people living in the area, the numinous knowledge of that site would live on. It is therefore not so remarkable to find this very long continuity of cultic activities in a sacred place or landscape. The sacral investment in a landscape was obviously a fairly secure one, unlike the secular investments in our rapidly changing modern world.

This brings us back to the initial citation of Sir James Frazer in this article. After my analyses I am prepared to give the venerable scholar right. It seems that cult sites and sacred landscapes may represent places in our world that show an unbelievable constancy and permanence. *Consuetudinis magna vis est.*[101]

References

Alcock, Susan E. 1993. *Graecia Capta. The landscapes of Roman Greece.* Cambridge.

Andersson, Thorsten 1982. Hund, hundare och härad från språklig synpunkt. *Äldre territoriell indelning i Sverige.* Th. Andersson & S. Göransson (eds.). (Bebygelsehistorisk tidskrift 4) Stockholm.

Arbman, Holger 1945. *Käringsjön. Studier i halländsk järnålder.* (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens handlingar 59:1) Stockholm.

Artelius, Tore 2000. *Bortglömda föreställningar. Begravningsritual och begravningsplats i halländsk yngre järnålder.* (RAÄ Arkeologiska undersökningar. Skrifter 36/Gotarc B:15) Stockholm & Göteborg.

Bachtin, Michail Michajlovic 1981. *The Dialogic Imagination.* Austin.

Bandle, Oskar 1977a. Die Ortsnamen der Landnámabók. *Sjötíu ritgerðir helgaðar Jakobi Benediktssyni 20. júlí 1977.* Fyrri hluti. Reykjavík.

Bandle, Oskar 1977b. Islands äldsta ortnamnsskick. *Saga och sed. Kungl. Gustav Adolfs Akademiens årsbok.* Uppsala.

Barth, Frederik 1975. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea.* Oslo & New Haven.

Basso, Keith 1983. Stalking with stories. Names, places, and moral narratives among the Western Apache. *Text, play, and story. The construction and reconstruction of self and society.* E. Bruner (ed.). (1983 Proceedings of the American Ethnological Society) Washington.

[101] For comments on this text I am grateful to Drs Olof Sundquist and Gullög Nordquist.

Baudou, Evert 1989. Hög – gård – helgedom i Mellannorrland under den äldre järnåldern. *Arkeologi i norr* 2. Umeå.
Berndt, Ronald M. & Berndt, Catherine H. 1992. *The world of the first Australians. Aboriginal traditional life: Past and present.* Canberra.
Best, Elsdon 1982. *Maori religion and mythology* 2. Wellington.
Birkeli, Emil Otto 1938. *Fedrekult i Norge. Ett forsøk på en systematisk-deskriptiv fremstilling.* (Skrifter utg. av Det Norske Videnskaps-Akademi i Osli 2. Hist.-Filos. Klasse, no 5) Oslo.
Birkeli, Emil Otto 1943. *Fedrekult. Fra norsk folkeliv i hedensk og kristen tid.* Oslo.
Brink, Stefan 1990. Cult sites in northern Sweden. *Old Norse and Finnish religions and cultic place names.* T. Ahlbäck (ed.). (Scripta Instituti Donneriania Aboensis 13) Stockholm.
Brink, Stefan 1992. Något om namnen på Härjedalens vattendrag. *Oknytt* 1992:1–2. Umeå.
Brink, Stefan 1996. The onomasticon and the role of analogy in name formation. *Namn och bygd* 84. Uppsala.
Brink, Stefan 1997. Political and social structures in early Scandinavia 2. Aspects on space and territoriality – the settlement district. *Tor. Journal of archaeology* 29. Uppsala.
Brink, Stefan 1999a. Fornskandinavisk religion – förhistoriskt samhälle. En bosättningshistorisk studie av centralorter i Norden. *Religion och samhälle i det förkristna Norden.* U. Drobin (ed.). Odense.
Brink, Stefan 1999b. Social order in the early Scandinavian landscape. *Settlement and landscape.* Ch. Fabech & J. Ringtved (eds.). Aarhus.
Brink, Stefan 2000. Forntida vägar. *Bebyggelsehistorisk tidskrift* 39. Stockholm.
Brink, Stefan MS. *Law and legal customs in Viking Age Scandinavia.*
Burkert, Walter 1990. *Greek religion. Archaic and classical.* Oxford.
Burström, Mats, Winberg, Björn & Zachrisson, Torun 1996. *Fornlämningar och folkminnen.* Stockholm.
Busch, Ralf 2000. See- und Flussfunde. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* R. Busch (ed.). (Veröffentlichungen des Helms-Museums. Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs 86) Neumünster.
Calissendorff, Karin 1964. Helgö. *Namn och bygd* 52.
Campbell, Colin 1998. Cult. *Encyclopedia of Religion and Society.* W. H. Swatos (ed.). Walnut Creek, London & New Dehli.
Capelle, Torsten 2000a. Felsbilder und Schalensteine. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* R. Busch (ed.). (Veröffentlichungen des Helms-Museums. Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs 86) Neumünster.
Capelle, Torsten 2000b. Quell- und Brunnenopfer. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* R. Busch (ed.). (Veröffentlichungen des Helms-Museums. Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs 86) Neumünster.
Capelle, Torsten 2000c. Mooropferplätze. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* R. Busch (ed.). (Veröffentlichungen des Helms-Museums. Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs 86) Neumünster.
Capelle, Torsten 2000d. Moorleichen. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* R. Busch (ed.). (Veröffentlichungen des Helms-Museums. Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs 86) Neumünster.
Carlie, Anne 2000. Käringsjön – en offerplats för bondebefolkning eller ledarskikt? Studier kring en romartida kultplats och dess omland i södra Halland. *Tor. Journal of Archaeology* 30. Uppsala.
Clunies Ross, Margaret 1994–98. *Prolonged echoes. Old Norse myths in Northern society* 1–2. Odense.
Cnattingius, Bengt 1955. Rödsten. *Meddelanden från Östergötlands fornminnes- och museiförening 1954–55.* Linköping.

Coldstream, J. N. 1985. Greek temples: Why and where? *Greek religion and society*. P. E. Easterling & J. V. Muir (eds.). Cambridge.

Cowan, James G. 1992. *The Aborigine Tradition*. Shaftesbury, Dor. & Rockport, Mass.

Dillmann, François-Xavier 1997. Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion. *Uppsala och Adam av Bremen*. A. Hultgård (ed.). Nora.

Dowden, Ken 1992. *The Uses of Greek Mythology*. London & New York.

Drobin, Ulf 1968. Myth and epical motifs in the Loki-research. *Temenos* 3.

Drobin, Ulf 1991. Mjödet och offersymboliken i fornnordisk religion. *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultkrantz*. L. Bäckman, U. Drobin & P.-A. Berglie (eds.). Löberöd.

Dundes, Alan (ed.) 1984. *Sacred narrative. Readings in the Theory of Myth*. Berkeley, Los Angeles & London.

Easterling, P. E. 1985. Greek poetry and Greek religion. *Greek religion and society*. P. E. Easterling & J. V. Muir (eds.). Cambridge.

Edlund, Ingrid E. M. 1987. *The Gods and the Place. The location and function of Sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700–400 B.C.)*. (Acta Instituti Romani Regni Sueciae, ser. in 4°, 43) Stockholm.

Edlund, Lars-Erik 1987. Ånamn och binamn – en idéskiss kring 'friare' ord- och namnbildning. *Nionde nordiska namnforskarkongressen, Lund 4–8 augusti 1985*. G. Hallberg & al. (eds.). (NORNA-rapporter 34) Uppsala.

Edsman, Carl-Martin 1995. *Människan och det heliga. Religionshistoriska småskisser*. Stockholm.

Ekman, Thomas 1998. Guld och gröna ängar – historien om Husby. *Blick för Bergslagen. RAÄ UV Bergslagen. Avdelningen för arkeologiska undersökningar. Årsbok 1998*. Örebro.

Ekman, Thomas 1999. Husby – ett år efteråt. *Blick för Bergslagen. RAÄ UV Bergslagen. Avdelningen för arkeologiska undersökningar. Årsbok 1999*. Örebro.

Ekman, Thomas 2000. Item Husaby in Niericia... *En bok om husbyar*. M. Olausson (ed.). (RAÄ Avdelningen för arkeologiska undersökningar. Skrifter 33) Stockholm.

Elmevik, Lennart 1985. Åsaka. *Namn och bygd* 73. Uppsala.

Eliade, Mircea 1968. *Heligt och profant*. Stockholm.

Fabech, Charlotte 1991. Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional variation. *Samfundsorganisation og regional variation. Norden i romersk jernalder og folkevandringstid*. Ch. Fabech & J. Ringtved (eds.). (Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter 27) Aarhus.

Finney, Ben 1994. *Voyage of rediscovery. A cultural odyssey through Polynesia*. Berkeley, Los Angeles & London.

Flood, Josephine 1990. *The riches of ancient Australia. A journey into prehistory*. St Lucia, Queensland.

Fortes, Meyer 1960. Pietas in Ancestor Worship. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 59.

Frazer, James G. 1923. *The Golden Bough. A study in magic and religion*. Abrigded ed. London.

Gillis, John R. 2001. Places remote and islanded. *Reimagining place*. R. E. Grese & J. R. Knott (eds.). (Michigan Quarterly Review 40:1) Ann Arbor.

Glob, P. V. 1971. *The Bog People*. St Albans, Herts.

Hagberg, Ulf Erik 1967–77. *The archaeology of Skedemosse* 1–4. Stockholm.

Hastrup, Kirsten 1987. Presenting the Past: Reflexions on Myth and History. *Folk* 29. København.

Hedeager, Lotte 1999. Sacred topography. *Glyfer och arkeologiska rum – en vänbok till Jarl Norbladh*. A. Gustafsson & H. Karlsson (eds.). (Gotarc A:3) Göteborg.

Hellberg, Lars 1986. Hedendomens spår i uppländska ortnamn. *Ortnamnssällskapets i Uppsala årsskrift*. Uppsala.

Hirsch, Eric & O'Hanlon, Michael (eds.) 1995. *The anthropology of landcape. Perspectives on place and space*. Oxford.

Honko, Lauri 1972. The problem of defining myth. *The myth of the state.* H. Biezais (ed.). (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 6) Stockholm.
Howitt, A. W. 1904. *The native tribes of south-east Australia.* London.
Hultgård, Anders 1991. Övergångstidens eskatologiska föreställningar. *Nordisk hedendom. Et symposium.* G. Steinsland & al. (eds.). Odense.
Hultgård, Anders 1992. Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion. *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid.* B. Nilsson (ed.). (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1) Uppsala.
Ilkjær, Jørgen 1990ff. *Illerup ådal* 1–. Højbjerg.
James, E. O. 1966. *The tree of life. An archaeological study.* (Studies in the history of religions 11) Leiden.
Johansen, Anders 1988. Mytiske landskap. *Profil* 2/88. Oslo.
Jørgensen, Lars 1995. Stormandssæder og skattefund i 3.–12. århundrede. *Fortid og nutid.* København.
Jørgensen, Lars & Pedersen, Lisbeth 1996. Vikinger ved Tissø. Gamle og nye fynd fra et handels- og håndverkscenter. *Nationalmuseets arbejdsmark.* København.
Kaliff, Anders 1997. *Grav och kultplats. Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland.* (Aun 24) Uppsala.
Koete, Charles 1986. Rituals related to land in Ngela. *Pacific rituals. Living or dying?* G. & B. Deverell (eds.). Suva.
Landnámabók Íslands. F. Jónsson (ed.). København 1925.
Laux, Friedrich 2000. Bronzezeitliche Funde aus Mooren, fließenden Gewässern und festem Boden. *Opferplatz und Heiligtum. Kult der Vorzeit in Norddeutschland.* R. Busch (ed.). (Veröffentlichungen des Helms-Museums. Hamburger Museum für Archäologie und die Geschichte Harburgs 86) Neumünster.
Leenhardt, Maurice 1979. *Do Kamo. Person and myth in the Melanesian world.* Trans. B. Miller Gulati. Chicago.
van Leuven, J. C. 1981. Problems and methods of Prehellenic naology. *Sanctuaries and cults in the Aegean Bronze Age.* R. Hägg & N. Marinatos (eds.). (Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae, ser. in 4°, 28) Stockholm.
Lévi-Strauss, Claude 1977–78. *Structural anthropology* 1–2. Harmondsworth, UK.
Lévy-Bruhl, Lucien 1925. *La mentalité primitive.* 4th ed. Paris.
Lévy-Bruhl, Lucien 1931. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive.* 6th ed. Paris.
Lévy-Bruhl, Lucien 1938. *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs.* Paris.
Lid, Nils 1942. Gudar og gudedyrking. *Religionshistorie.* (Nordisk kultur 26) Stockholm, Oslo & København.
Lindow, John 1988. *Scandinavian mythology. An annotated bibliography.* (Garland folklore bibliographies 13) New York.
Lindow, John 1997. *Íslendingabók* and Myth. *Scandinavian Studies* 69:4.
Lundh, Lars Leander 1952. *I Skoje-Kares rike. Mystik och musik från fäbodskogen.* Färila.
Magnus, Bente 1990. Om våre forfedres syn på landskapet. *Kulturminnevernets teori og metode. Seminarierapport fra Utstein kloster 8.–11. mai 1989.* Oslo.
Malinowski, Bronislaw 1922. *Argonauts of the western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelago of Melanesian New Guinea.* London.
Malinowski, Bronislaw 1935. *Coral gardens and their magic. A study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands* 1–2. London.
Malinowski, Bronislaw 1936. *The foundations of faith and morals. An anthropological analysis of primitive beliefs and conduct with special reference to the fundamental problems of religion and ethics.* (Riddell Memorial Lectures, 7th Ser., 1934–5) London.

Meulengracht Sørensen, Preben 1991. Håkon den gode og guderne. Nogle bemærkninger om religion og centralmagt i det tiende århundrede – og om religionshistorie og kildekritik. *Høvdingesamfund og Kongemagt*. P. Mortensen & B. M. Rasmussen (eds.). (Fra Stamme til Stat i Danmark 2/Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter 22:2) Aarhus.

Montelius, Oscar 1906. *Kulturgeschichte Schwedens*. Leipzig.

Nielsen, P. O., Randsborg, K. & Thrane, H. (eds.) 1994. *The archaeology of Gudme and Lundeborg*. København.

Nilsson, Bertil 1992. Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden. *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*. B. Nilsson (ed.). (Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1) Uppsala.

NSL = *Norsk stadnamnleksikon*. J. Sandnes & O. Stemshaug (eds.). 3rd ed. Oslo 1990.

Olausson, Michael 1995. *Det inneslutna rummet – om kultiska hägnader, fornborgar och befästa gårdar i Uppland från 1300 f. Kr till Kristi födelse*. (Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar. Skrifter 9) Stockholm.

Oliver, Douglas L. 1974. *Ancient Tahitian society* 1: Ethnography. Honolulu.

Olsen, Magnus 1915. *Hedenske kultminder i norske stedsnavne* 1. Kristiania.

Olwig, Kenneth R. 1996. Recovering the Substantive Nature of Landscape. *Annals of the Association of American Geographers* 86:4.

Orbell, Margaret 1991. *Hawaiki. A new approach to Maori tradition*. Christchurch.

Pamp, Bengt 1988. *Skånska orter och ord*. Malmö.

Pausaniae Graeciae descriptio. M. H. Rocha-Pereira (ed.). Leipzig 1973–81.

Pausanias. Description of Greece. In four volumes with a companion volume containing maps, plans and indices with an English translation by W. H. S. Jones. Cambridge, Mass. 1964.

Pennick, Nigel 1996. *Celtic Sacred Landscapes*. London.

Petersen, Th. 1906. *Nogle Bemerkninger om de saakaldte 'Hellige hvide stene'*. (Kongl. Norske Videnskabers Selskabs Skrifter 1905:8) Trondheim.

Petersen, Th. 1924. Zwei neugefundene Kultobjekte aus der älteren Eisenzeit. *Festschrift Eugen Mogk zum 70. Geburtstag 19. Juli 1924*. Halle.

Rafnsson, Sveinbjörn 1974. *Studier i Landnámabók. Kritiska bidrag till den isländska fristatens historia*. (Bibliotheca historica lundensis 31) Lund.

Rydving, Håkan 1997. Den svårfångade myten – och religionshistorien. *Myter och mytteorier. Religionshistoriska och teoretiska ansatser*. (Uppsala research reports in the History of Religions 10) Uppsala.

Rygh, Oluf 1904. *Norske elvenavne*. Kristiania.

Sahlins, Marshall D. 1968. *Tribesmen*. Englewood Cliffs, New Jersey.

Sahlins, Marshall D. 1981. *Historical metaphors and mythical realities. Structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*. Ann Arbor.

Sahlins, Marshall D. 1985. *Islands of history*. Chicago.

Scheurmann, Erich 1988. *Papalangi. Tal av söderhavshövdingen Tuiavii från Tiavaa*. Göteborg.

Siikala, Jukka 1982. *Cult and conflict in tropical Polynesia. A study of traditional religion, Christianity and nativistic movements*. (FF Communications 233) Helsinki.

Sissa, Guilia & Detienne, Marcel 2000. *The daily life of the Greek gods*. Trans. J. Lloyd. Stanford.

Sognnes, Kalle 2000. Det hellige landskapet: Religiøse og rituelle landskapselementer i et langtidsperspektiv. *Viking. Norsk arkeologisk årbok* 58. Oslo.

Steblin-Kamenskij, M. I. 1982. *Myth*. Trans. M. P. Coote. Ann Arbor.

Steinsland, Gro 1997. *Eros død i norrøne myter*. Oslo.

Stjernquist, Berta 1962. Ett svenskt praktfynd med sydeuropeiska bronser. *Proxima Thule. Sverige och Europa under forntid och medeltid*. Stockholm.

Stjernquist, Berta 1970. Germanische Quellenopfer. *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa*. H. Jankuhn (ed.). Göttingen.

Stjernquist, Berta 1987. Spring-cults in Scandinavian Prehistory. *Gifts to the Gods. Preceedings of the Uppsala Symposium 1985*. T. Linders & G. Nordquist (eds.). (Boreas 15) Uppsala.
Stjernquist, Berta 1998. The basic perception of the religious activites at cult-sites such as springs, lakes and rivers. *The world-view of prehistoric man*. L. Larsson & B. Stjernquist (eds.). (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Konferenser 40) Stockholm.
Strid, Jan Paul 1999. *Kulturlandskapets språkliga dimension. Ortnamnen*. [2nd ed.] Stockholm.
Ståhl, Harry 1985. *Ortnamn i Västmanland*. Stockholm.
Ström, Folke 1961. Heliga träd. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid* 6. Malmö.
Ström, Folke 1985. *Nordisk hedendom. Tro och sed i förkristen tid*. 3rd ed. Lund.
Strömbäck, Dag 1928. Att helga land. *Festskrift tillägnad Axel Hägerström den 6 september 1928 av filosofiska och juridiska föreningarna i Uppsala*. Uppsala.
Sundqvist, Olof 1997. Myt, historia och härskare. Mytens och historiens roll i källor som speglar det förkristna Skandinaviska härskardömet. *Myter och mytteorier. Religionshistoriska och teoretiska ansatser*. (Uppsala research reports in the History of Religions 10) Uppsala.
von Sydow, C. W. 1935. Övernaturliga väsen. *Folketro*. N. Lid (ed.). (Nordisk kultur 19) Stockholm, Oslo & København.
Sørum, A. 1984. Om tid og rom i Bedaminis verdensbilde. *Antropolognytt* 6. Oslo.
Thérus, Jhonny 2000. *Ideologi och religion i järnålderns samhälle*. Uppsala.
Thornton, Robert J. 1980. *Space, time and culture among the Iraqw of Tanzania*. New York.
Tilley, Christopher 1994. *A phenomenology of landscape. Place, paths and monuments*. Oxford.
Tuan, Yi-Fu 1974. *Topophilia. A Study Of Environmental Perception, Attitudes, And Values*. Englewood Cliffs, New Jersey.
Tuan, Yi-Fu 1977. *Space and place. The perspective of experience*. London.
Ucko, Peter & Layton, Robert (eds.) 1999. *The archaeology and anthropology of landscape. Shaping your landscape*. (One World Archaeology 30) London.
Vansina, Jan 1965. *Oral traditions. A study in historical methodology*. London.
Vikstrand, Per MS. *Gudarnas platser. Förkristna sakrala ortnamn i Mälarlandskapen*. Uppsala (in press).
Wessén, Elias 1923. Minnen av forntida gudsdyrkan i Mellan-Sveriges ortnamn. *Studier i nordisk filologi* 14.
Zachrisson, Torun 1998. *Gård, gräns, gravfält. Sammanhang kring ädeldepåer och runstenar från vikingatid och tidigmedeltid i Uppland och Gästrikland*. (Stockholm studies in archaeology 15) Stockholm.
Zaidman, Louise Bruit & Pantel, Pauline Schmitt 1992. *Religion in the ancient Greek city*. Trans. P. Cartledge. Cambridge.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 113-135

Des païens et des chiens. À propos du composé norrois *hund-heiðinn*

PAR FRANÇOIS-XAVIER DILLMANN

Le chapitre LXI de l'*Óláfs saga Tryggvasonar* contient l'une des scènes les plus mémorables de la *Heimskringla*, avec le récit par Snorri Sturluson de l'altercation violente qui opposa le roi de Norvège Óláfr Tryggvason et la reine Sigríðr de Suède [1]. Rappelons les faits : après avoir évangélisé une grande partie de son pays, en particulier les régions du Vík, dans le sud-est de la Norvège, et les provinces de la côte occidentale, le roi Óláfr a atteint le fjord de Trondheim et a mis le cap sur l'ancienne résidence des ducs du Trøndelag ; arrivé à Hlaðir, il a enfoncé les portes du célèbre temple, puis il a livré le bâtiment aux flammes après avoir fait enlever toutes les richesses et tous les ornements du sanctuaire, en particulier le grand anneau d'or qui était suspendu à la porte de l'édifice (chapitre LIX).

Peu de temps après, soit vers l'année 998 selon la chronologie généralement retenue, le roi Óláfr adressa une demande en mariage à la reine Sigríðr de Suède, qui lui fit bon accueil. La reine reçut également de la part du roi le grand anneau d'or dérobé au temple de Hlaðir, et les deux souverains décidèrent de se rencontrer, au cours du printemps suivant, à la frontière des deux pays, sur la Göta älv (chapitre LX). On sait que deux orfèvres qui étaient présents à la cour de la reine Sigríðr découvrirent que l'anneau n'était pas un joyau aussi précieux qu'il paraissait l'être, et que, l'ayant fait briser pour vérifier le bien-fondé des soup-

---

1 La présente contribution développe la matière de l'une de nos conférences à la Section des sciences historiques et philologiques de l'École pratique des Hautes Études au printemps 2001. Plusieurs collègues et amis des universités scandinaves – en particulier Mmes Aðalheiður Guðmundsdóttir et Margrét Eggertsdóttir, MM. Adolf Friðriksson, Árni Björnsson, Carl-Martin Edsman, Lennart Elmevik, Jan Ragnar Hagland, Anders Hultgård, Ólafur Halldórsson et Veturliði Óskarsson – ont bien voulu nous apporter leur aide ou nous éclairer de leurs conseils au cours de la préparation de cette étude. Nous les en remercions cordialement. Précisons également que cette enquête sur la signification du composé *hund-heiðinn* trouve son origine dans la correspondance que nous entretînmes au cours de l'hiver 1999–2000 avec notre regretté ami Bjarni Einarsson, qui avec beaucoup d'obligeance avait accepté d'examiner le manuscrit de notre traduction annotée de la *Heimskringla I*.

çons des orfèvres, la reine constata qu'il contenait du cuivre [2], observation qui la conduisit à nourrir des doutes quant à la loyauté de son prétendant. On sait encore que, pendant l'hiver qui précéda sa rencontre avec Sigríðr, Óláfr Tryggvason se rendit dans la province du Hringaríki, où il accomplit un acte d'une importance primordiale pour l'histoire du christianisme dans le nord de l'Europe : selon le récit de Snorri Sturluson [3], il aurait baptisé dans ces circonstances le jeune Óláfr Haraldsson, alors âgé de trois ans, et, ce faisant, il aurait servi de parrain à celui qui régna par la suite sur la Norvège et passa à la postérité sous le nom d'Óláfr inn helgi (« saint Olaf »). C'est sur cet arrière-plan d'une grande puissance émotionnelle autant que symbolique avec, d'un côté, la méfiance éprouvée par la reine Sigríðr à l'égard du roi Óláfr et, de l'autre, le récit édifiant de l'engagement décisif de ce dernier en faveur de la propagation de la foi en Scandinavie, que se situe la rencontre aux confins de la Norvège et de la Suède, rencontre dont la narration constitue la matière du bref chapitre LXI :

> Snimma um várit fór Óláfr konungr austr til Konungahellu til stefnu móti Sigríði dróttningu. En er þau fundusk, þá tǫluðu þau þat mál, er rœtt hafði verit um vetrinn, at þau mundu gera samgang sinn, ok fór þat mál allt líkliga. Þá mælti Óláfr konungr, at Sigríðr skyldi taka skírn ok rétta trú. Hon segir svá : « Ekki mun ek ganga af trú þeiri, er ek hefi fyrr haft ok frændr mínir fyrir mér. Mun ek ok ekki at því telja, þótt þú trúir á þann guð, er þér líkar. » Þá varð Óláfr konungr reiðr mjǫk ok mællti bráliga : « Hví mun ek vilja eiga þik hundheiðna ? » – ok laust í andlit henni með glófa sínum, er hann helt á. Stóð hann upp síðan ok bæði þau. Þá mælti

---

2 Concernant cet épisode du don de l'anneau, voir notamment l'étude récente de Jürg Glauser (« Vom Autor zum Kompilator. Snorri Sturlusons *Heimskringla* und die nachklassischen Sagas von Olav Tryggvason », dans Hans Fix [dir.], *Snorri Sturluson. Beiträge zu Werk und Rezeption*, Berlin /New York [Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, XVIII], 1998, pp. 34–43), mais cet auteur commet une curieuse méprise en écrivant de façon itérative (p. 39) que l'anneau était de glaise (« aus Lehm »). Le texte de la *Heimskringla* est cependant d'une grande clarté au sujet du joyau : « Síðan lét hon brjóta í sundr hringinn, ok fannsk þar eir í innan » (éd. Bjarni Aðalbjarnarson [*cf.* ci-dessous n. 4], p. 309), soit : « elle ordonna alors de briser l'anneau, et l'on découvrit du cuivre à l'intérieur » (trad. François-Xavier Dillmann [*cf.* ci-dessous n. 5], p. 297) ; ni la variante offerte par l'un des mss de la *Heimskringla* (*innan í eirteinn*, « à l'intérieur une fine barre de cuivre »), ni la source de Snorri pour ce passage (le texte d'Oddr Snorrason dans la *Saga Óláfs Tryggvasonar* [*cf.* ci-dessous n. 7], p. 109) ne mentionnent naturellement la présence de glaise dans l'anneau.

3 On considère généralement que le baptême d'Óláfr Haraldsson survint une quinzaine d'années plus tard (vers 1013–1014), peut-être à Rouen, alors que le futur roi de Norvège opérait en viking sur les côtes occidentales du royaume de France (*cf.* le témoignage de Guillaume de Jumièges dans les *Gesta Normannorum Ducum*, livre V, chapitre XII). Sur cette question, voir notamment Oscar Albert Johnsen, *Olav Haraldssons ungdom indtil slaget ved Nesjar 25. mars 1016*, Kristiania, 1916, pp. 20–21, et Lucien Musset, *Nordica et Normannica. Recueil d'études sur la Scandinavie ancienne et médiévale, les expéditions des Vikings et la fondation de la Normandie*, Paris (Studia nordica, I), 1997, p. 39 et n. 118.

> Sigríðr : « Þetta mætti verða vel þinn bani. » Síðan skildu þau. Fór konungr norðr í Víkina, en dróttning austr í Svíaveldi [4].
>
> Au début du printemps, le roi Olaf se mit en route pour Konghelle, à l'est, afin de rencontrer la reine Sigrid. Lorsqu'ils furent en présence l'un de l'autre, ils conférèrent du projet de mariage dont il avait été question au cours de l'hiver, et leurs entretiens prirent un tour heureux. Ce fut alors que le roi Olaf exigea de Sigrid qu'elle acceptât le baptême et la vraie foi. Elle répondit en ces termes : « Jamais je n'abandonnerai la foi qui fut la mienne jusqu'à présent et qui auparavant fut celle de mes ancêtres. Cependant je ne te blâmerai pas de croire au dieu qui te convient. » Le roi Olaf se mit en colère et déclara avec véhémence : « Pourquoi devrais-je alors t'épouser, chienne de païenne ? » et il la frappa au visage avec le gant qu'il tenait à la main, puis il se leva et elle fit de même. Sigrid déclara alors : « Il se pourrait bien que tu aies signé là ton arrêt de mort ! » Là-dessus, ils se séparèrent. Le roi partit vers le nord pour rejoindre le Vik, tandis que la reine prenait à l'est et regagnait la Suède [5].

L'échec du projet d'alliance avec la reine de Suède marque un tournant dans la carrière d'Óláfr Tryggvason. Alors que le sort lui avait jusque-là été favorable, après la mort du dernier défenseur des croyances ancestrales (le duc Hákon le Puissant) et les succès enregistrés lors de ses campagnes missionnaires à travers nombre de provinces, le roi de Norvège connut face à Sigríðr in stórráða (« Sigrid l'Impérieuse ») son premier véritable revers. Non seulement Óláfr ne parvint pas à convertir la reine au christianisme, mais le caractère impulsif et violent du roi l'amena à insulter gravement puis à frapper la femme qu'il avait souhaité épouser. Les conséquences de cet acte irréfléchi se révélèrent dramatiques pour Óláfr Tryggvason : s'étant attiré l'hostilité implacable de Sigríðr, il dut deux ans plus tard faire face à une coalition formée par le roi de Suède (le propre fils de Sigríðr) et le roi de Danemark, Sveinn tjúguskegg (« Sven à la Barbe fourchue ») ; marié en secondes noces à la reine de Suède, Sveinn avait en effet été convaincu par son épouse d'entrer en guerre contre le roi de Norvège (*Óláfs saga Tryggvasonar*, chapitre XCVIII). On sait que, puissamment renforcée par des contingents norvégiens réunis par les fils du duc Hákon, cette formidable coalition affronta Óláfr Tryggvason au large de l'île de Svǫlð, et que le roi de Norvège disparut au cours de la célèbre bataille navale de l'extrême fin du Xe siècle (*Óláfs saga Tryggvasonar*, chapitre CI–CXI).

La source de Snorri Sturluson pour la rédaction du succinct mais si important chapitre LXI de l'*Óláfs saga Tryggvasonar* est à l'évidence constituée par

---

4 Snorri Sturluson, *Heimskringla I.* Bjarni Aðalbjarnarson gaf út, Reykjavík (Íslenzk fornrit, XXVI), 1941, p. 310.

5 Snorri Sturluson, *Histoire des rois de Norvège (Heimskringla).* Première partie : *Des origines mythiques de la dynastie à la bataille de Svold.* Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann, Paris (L'aube des peuples), 2000, pp. 297–298.

un passage de la vie du roi Óláfr Tryggvason qu'un moine de l'abbaye de Þingeyrar, Oddr Snorrason, rédigea en latin vers 1190 et qui est parvenue jusqu'à nous grâce à une traduction en langue vernaculaire établie vraisemblablement aux alentours de l'an 1200, la *Saga Óláfs Tryggvasonar* [6]. Comme pour la plupart des épisodes relatés par Oddr au sujet d'Óláfr Tryggvason, Snorri a ici également retravaillé en profondeur le matériau que lui fournissait l'œuvre hagiographique de son prédécesseur islandais. Alors que le moine de Þingeyrar relatait sommairement qu'« elle [*i. e.* la reine Sigríðr] ne voulait pas accepter le christianisme [7] », l'auteur de la *Heimskringla* a placé dans la bouche de la reine une fière déclaration de fidélité à la religion de ses pères, déclaration accompagnée d'une manifestation éloquente de tolérance envers les convictions affichées par son prétendant [8].

En outre, Snorri a choisi d'attribuer à Sigríðr, qui venait d'être insultée et souffletée, un propos qui ne se trouvait pas dans le texte d'Oddr et auquel il a donné, avec son art consommé, le caractère d'une réplique définitive [9] : « Il se pourrait bien que tu aies signé là ton arrêt de mort ! » Enfin, l'auteur de la *Heimskringla* a délibérément modifié les termes de l'insulte que lança Óláfr à Sigríðr : alors que, selon Oddr, le roi de Norvège aurait apostrophé la reine de Suède en la qualifiant de « vieille peau fripée » (*hin gamla hrockin skinna* [10]), Snorri Sturluson qui, avec son tact d'aristocrate et de commensal des princes de Scandinavie [11], avait dû trouver de mauvais goût l'emploi de cette épithète pour

---

6 Cette traduction a été conservée, pour l'essentiel, dans deux rédactions, l'une transmise par le manuscrit *AM 310 4to* (= rédaction A), l'autre par le ms. *Sthm perg. 4to nr. 18* (= rédaction S), *cf.* Ólafur Halldórsson, « Óláfs saga Tryggvasonar », dans *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, XII, 1967, col. 551–553 (ici col. 551) ; le fragment conservé à la Bibliothèque universitaire d'Upsal (*Delagard. 4–7*) ne contient pas le texte du présent passage.

7 *Saga Óláfs Tryggvasonar af Oddr Snorrason munk.* Udgivet af Finnur Jónsson, Copenhague, 1932, p. 120 : « hon uill eigi cristnasc lata » ; on observera que l'auteur de la rédaction S, qui est manifestement plus éloignée de l'original que la rédaction A, écrit ici : « hon beidiz at hann mvnde hafa slikan sið sem hon » (« elle exigea qu'il ait la même croyance qu'elle »).

8 Cette phrase attribuée par Snorri à la reine Sigríðr dans ces circonstances nous paraît être révélatrice des sentiments profonds de l'historien islandais au sujet du conflit qui opposa le christianisme et l'ancienne religion scandinave. (Nous reviendrons de façon plus détaillée sur cette question au cours d'une monographie traitant de Hákon le Puissant.)

9 Nous nous permettons de renvoyer ici à notre introduction à l'*Histoire des rois de Norvège I* (*cf. supra* n. 5), p. 28, à la suite de l'admirable ouvrage de Hallvard Lie, *Studier i Heimskringlas stil. Dialogene og talene*, Oslo (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1936, V), 1937 (ici p. 85).

10 *Cf.* éd. cit., rédaction A, p. 120 (la rédaction S présente ici une formulation assez proche : « fyrir sakir hrokinvnar þinnar »).

11 *Cf.* notre introduction à l'*Histoire des rois de Norvège I*, pp. 11–12, à propos des deux séjours de Snorri dans la péninsule scandinave.

la belle Sigríðr [12], a porté son choix sur un qualificatif plus approprié dans le présent contexte, au cours de cette altercation qui cristallise l'opposition entre le christianisme et le paganisme scandinave : *(þik) hundheiðna*, accusatif féminin singulier de l'adjectif composé *hund-heiðinn*.

Si cette épithète, qui a été reprise par le compilateur de l'*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* [13], désigne sans nul doute une personne comme étant particulièrement païenne (*heiðinn*), quelle en est la signification précise ? Quelle est ici la valeur sémantique de l'élément *hund-* ? S'agit-il d'un préfixe d'intensité, comme l'écrivent plusieurs lexicographes [14]? Ou du thème de l'appellatif *hundr* («chien»), comme l'indiquent plus ou moins explicitement certains dictionnaires [15] ? Afin d'essayer d'apporter une réponse à ces questions, nous commencerons par passer en revue les occurrences de l'adjectif composé *hund-heiðinn* dans les sources norroises, puis nous examinerons les différentes locutions qui peuvent éclairer sa formation et, partant, sa signification, avant d'attirer l'attention sur certains aspects de la polémique chrétienne contre les divinités nordiques.

---

12 *Ibid.*, p. 27, à la suite des bonnes remarques de Sigurður Nordal, *Snorri Sturluson*, Reykjavik, 1920, p. 239 – on observera en outre que Snorri a insisté sur la beauté de Sigríðr dès son entrée en scène dans la *Heimskringla* (*cf.* le chapitre XI de la *Haralds saga gráfeldar*, éd. cit., p. 215 ; trad. cit., p. 217), et l'on sait combien le charme de la reine Sigríðr opéra sur ses prétendants (*cf.* par exemple l'épisode rapporté par Snorri au chapitre XLIII de l'*Óláfs saga Tryggvasonar*, éd. cit., pp. 287–289 ; trad. cit., pp. 276–278).

13 *Cf.* éd. Ólafur Halldórsson, II, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, A, 2), 1961, p. 78 : « Ætlar þu hrokkin skinnan at ek vilia eigha þik af gamla ok þo hvnd heiðna » (« Penses-tu donc, peau fripée, que je voudrais t'épouser, extrêmement vieille comme tu l'es et en outre *hund-heiðin* ? ») – on observera que l'un des mss de la *Heimskringla* présentait la variante, certainement secondaire, « afgamla ok hvndheiðna » (*Codex Frisianus*, éd. C.R. Unger, Christiania, 1871, p. 138 ; *cf. Heimskringla I*, éd. Finnur Jónsson, Copenhague [Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, XXIII], 1893–1900, p. 373), c'est-à-dire « extrêmement vieille et *hund-heiðin* ».

14 Par exemple Jan de Vries, *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Deuxième édition, Leyde, 1962, s. v. *hund-*, avec l'exemple *hundheiðinn*, traduit ici par « durchaus heidnisch » ; Walter Baetke, *Wörterbuch zur altnordischen Prosaliteratur*, Berlin, 1965–1968, s. v. *hund-*, avec cette définition : « (vor adj.) äu erst, völlig : *hund-heiðinn* adj. stockheidnisch, durch u. durch heidnisch ».

15 Notamment Richard Cleasby et Gudbrand Vigfusson, *An Icelandic-English Dictionary*. Deuxième édition, avec un supplément par William A. Craigie, Oxford, 1957, s. v. *hundr*, avec l'exemple *hund-heiðinn* traduit par « "dog-heathen", heathenish ». – Johan Fritzner (*Ordbog over Det gamle norske Sprog*. Deuxième édition, Kristiania, 1883–1896, s. v. *hund-heiðinn*) traduisait ce composé par « aldeles hedensk », mais renvoyait à la locution *heiðinn sem hundr*, fait qui semble indiquer que l'éminent lexicographe norvégien interprétait le premier élément *hund-* plutôt par l'appellatif *hundr* que par un éventuel préfixe d'intensité. L'article *hundheiðinn* du *Norrøn ordbok* de Leiv Heggstad, Finn Hødnebø et Erik Simensen (Oslo, 1975) procède visiblement de la même interprétation : « ravheidensk (= *heiðinn sem hundr*) ».

I. Les emplois du composé *hund-heiðinn*

Tant la consultation des principaux instruments lexicographiques du vieux norrois, au premier rang desquels viennent prendre place les collections de l'*Ordbog over det norrøne prosasprog/A Dictionary of Old Norse Prose* de la Commission arnamagnéenne de l'université de Copenhague [16], que le hasard de nos propres lectures nous ont permis de relever une quinzaine d'occurrences de l'adjectif composé *hund-heiðinn* dans les sources norroises. On le rencontre ainsi, à deux reprises, dans la *Karlamagnús saga*, compilation qui vit le jour sous le règne de Hákon Hákonarson de Norvège (1217–1263) et qui constitue une traduction en prose norroise de la *Chanson de Roland* et d'autres chansons de geste au sujet de Charlemagne et de ses preux. Ces deux occurrences sont données par la quatrième branche de la *Karlamagnús saga*, qui traite principalement des hauts faits de Roland en Espagne. Au chapitre X de cette partie, la persécution de la religion chrétienne dans ce pays par un roi sarrasin est décrite dans les termes suivants [17] :

> sú kristni [...] sé nú görsamliga eydd ok fóttroðin af hundheiðnum konungi Affrice Agulando at nafni.

Au chapitre LXI de cette même branche, l'armée du roi sarrasin est elle aussi qualifiée à l'aide de l'épithète *hund-heiðinn* [18] :

> þat má hann [*i. e.* guð] gera fyrir árnaðarorð heilags postola síns Jacobi, at svá dreifist þeirra hundheiðna fólk fyrir vápnum sinna sauða nú sem fyrr.

Issue du même milieu, l'*Elis saga ok Rosamundu* constitue elle aussi une traduction en prose norroise d'une œuvre française, à savoir la chanson de geste intitulée *Elie de Saint Gille*. Ici également il est question de combats entre Francs et Sarrasins, mais l'action a pour cadre non pas l'Espagne mais le sud de la France, où les païens ont débarqué, puis le pays appelé « Ungarie », où est emmené Elis, le fils du comte de Saint-Gilles. Au chapitre XXXVIII, l'auteur présente le fils d'un roi païen en utilisant l'expression *hinn hund hæiðni hunndr* [19].

---

16 Nous tenons à remercier ici également Mme Margét Eggertsdóttir, lectrice d'islandais à l'université de Copenhague, qui nous a rendu le grand service de compléter notre documentation en relevant systématiquement les fiches *hund-heiðinn* ainsi que les emplois conjoints de l'appellatif *hundr* et de l'adjectif *heiðinn* dans les collections lexicographiques réunies à l'Institut arnamagnéen.

17 *Karlamagnus saga ok kappa hans. Fortællinger om Keiser Karl Magnus og hans Jævninger.* I norsk Bearbeidelse fra det trettende Aarhundrede. Udgivet af C.R. Unger, Christiania, 1860, p. 138.

18 Éd. cit., p. 218.

19 *Elis saga ok Rosamundu.* Mit Einleitung, deutscher Übersetzung und Anmerkungen. Zum ersten Mal herausgegeben von Eugen Kölbing, Heilbronn, 1881, p. 81.

Le même clerc qui traduisit l'*Elis saga ok Rosamundu* dans la première moitié du XIII[e] siècle, le frère Robert, semble bien être l'auteur de la célèbre adaptation en prose norroise de la légende de Tristan et Iseult, la *Tristrams saga ok Ísönd-ar*. Selon toute vraisemblance, c'est cette dernière œuvre qui se trouve à l'origine d'un récit légendaire des alentours de l'an 1400, la *Jarlmanns saga ok Hermanns* [20]. Au chapitre VIII de ce récit d'aventures qui se déroule pour partie à Miklagarðr (Constantinople), la fille de l'empereur repousse avec véhémence la demande en mariage qu'a formulée un roi étranger, arrivé devant la ville à la tête d'une flotte immense et d'une armée menaçante [21] :

> hun kuadst fyʀ skylldu ganga ut æ baal, en samþyckiast þessum fianda, sem bædi væri hund-heidinn ok at aullu illa fallinn.

Deux passages d'un manuscrit copié en Islande vers le début du XVI[e] siècle, la *Reykjahólabók*, qui comprend un grand nombre de légendes hagiographiques traduites du bas allemand, présentent également le composé *hund-heiðinn* ; d'abord dans l'*Erasmus saga*, à propos de l'empereur Maximien, qui est comparé ici au plus éminent des Tétrarques, Dioclétien Auguste [22] :

> hann var lik hvnd heiden sem stallbroder hans Dioclesianvs.

Puis dans la *Gregorius saga biskups*, œuvre qui remonte au poème français *Vie du pape Grégoire*, par l'intermédiaire d'un texte bas-allemand ; ici également il est question des deux empereurs Dioclétien et Maximien, dont les persécutions envers les chrétiens sont expliquées par le fait qu'ils étaient l'un et l'autre farouchement païens [23] :

> þviat þeir vorv bader hvndheidner.

L'auteur de l'une des six versions norroises de la vie de saint Jean, la *Jóns saga postula IV*, compilation de sources latines connue par le manuscrit *AM 649 a 4to* (seconde moitié du XIV[e] siècle), qualifie pareillement de *hund-heiðinn* le grand-prêtre du temple de Diane à Éphèse [24] :

> Ok þo stendr eftir hundheiðinn hofutbyskup Effesiborgar, er Aristodimus hét [...].

---

20 *Cf.* notamment Jürg Glauser, *Isländische Märchensagas. Studien zur Prosaliteratur im spätmittelalterlichen Island*, Bâle/Francfort-sur-le-Main (Beiträge zur nordischen Philologie, XII), 1983, pp. 260–262.

21 *Jarlmanns saga ok Hermanns i yngre handskrifters redaktion* av Dr. Hugo Rydberg, Copenhague (Eskilstuna realskolas och kommunala gymnasiuns årsredogörelse), 1917, p. 12.

22 *Reykjahólabók. Islandske helgenlegender II.* Udgivet af Agnete Loth, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, A, XVI), 1970, p. 140 (chapitre VIII).

23 Éd. cit., p. 299 (chapitre III).

24 *Postola Sögur. Legendariske Fortællinger om Apostlernes Liv, deres Kamp for Kristendommens Udbredelse, samt deres Martyrdød.* Efter gamle Haandskrifter udgivne af C.R. Unger, Christiania, 1874, p. 484 (chapitre XV).

De même qu'au chapitre XV de la *Jóns saga postula IV*, l'activité missionnaire de l'apôtre Jean se trouve au centre du récit donné par le chapitre LXV de la *Tveggja postula saga Jóns ok Jakobs (hins eldra)*, compilation de textes norrois (tels que la *Jakobs saga postula*) et de traductions de textes latins (notamment le *Speculum historiale*), mais ici l'épithète est utilisée pour désigner une partie de la population de la ville de Rome sous le règne de l'empereur Néron [25] :

> ok var þo mikill luti borgarinar verr en hundheiðinn.

Compilée par le clerc islandais Bergr Sokkason dans la première moitié du XIVe siècle [26], l'une des versions norroises de la vie de saint Nicolas, la *Nikolaus saga erkibyskups II*, contient trois occurrences de l'adjectif composé *hund-heiðinn*, d'abord au chapitre II, à propos d'un certain Kosdroe, présenté ici comme *Persida konungr*, qui aurait dévasté la ville de Jérusalem et qui se serait emparé de la sainte Croix [27] :

> Af honum [*i. e.* Eraclius] er lesit, at a tolfa ari sins rikis vann hann fagran sigr a hundheidnum ovin Kosdroe Persida konungi.

Puis au sujet de paysans de Lycie qui adoraient la déesse Diane [28] :

> margir bændr i herodum eru med ollu verr en hundheidnir, þviat þeir blota skurdgod med fullkominni villu, einkannliga dyrkandi þann dioful, er þeir kalla Dianam gydiu.

Enfin, au chapitre CXXVII, à propos d'un ennemi du christianisme, dont il est fait mention en ces termes [29] :

> sem lesit er af einum hundheidnum ranglætis konungi, hverr upp fylliz sva mikillar guds reidi, at hann stridir upp a Liciam marga drepandi, suma meidandi ok nockura þrælkandi med ser flytiandi.

Éditée par C.R. Unger dans le même recueil des *Heilagra Manna Søgur*, la version de l'*Óláfs saga hins helga* qui est transmise par le manuscrit *AM 235 fol.* (daté des alentours de 1400) contient en son chapitre III la mention d'un pays slave, appelé ici *Wlgar(i)a*, dont toute la population était païenne [30] :

> En þat vard med þeim hetti, at sidan er hann bar upp fyrir Jarizlaf konung ok Ingigerdi drotningu radagerdir sinar, budu þau honum þar at dveliaz ok taka þat upp riki, er heitir Wlgar(i)a, ok var þat folk allt hundheidit i þvi landi.

---

25 Éd. cit., p. 638, d'après la *Skarðsbók* (ou *Codex Scardensis*, ms. daté de 1360 environ).

26 Voir en dernier lieu Sverrir Tómasson dans l'introduction à l'édition fac-similé de la *Helgastaðabók. Nikulás saga. Perg. 4to nr. 16 Konungsbókhlöðu í Stokkhólmi*, Reykjavik (Íslensk miðaldahandrit, II), 1982, p. 161.

27 *Heilagra Manna Søgur. Fortællinger og Legender om Hellige Mænd og Kvinder.* Efter gamle Haandskrifter udgivne af C.R. Unger, II, Christiania, 1877, p. 54.

28 Éd. cit., chapitre LXXIV, p. 90.

29 Éd. cit., p. 140.

30 Éd. cit., p. 161.

La même épithète est employée dans la vaste compilation qui vit le jour au XIVe siècle sur la vie et les miracles du roi saint Olaf, mais ici elle désigne la population de la province du Trøndelag. Au chapitre CXXXVII de la version transmise par la *Flateyjarbók*, un bailli (*ármaðr*) du nom de Þóraldi déclare à son maître le roi Óláfr Haraldsson [31] :

> um Þrandheim er naliga allt folk hundhæidit j atrunade þott sumir menn se þar skirdir.

Une autre version de l'*Óláfs saga hins helga* offre à cet endroit des leçons quelque peu différentes : dans la première rédaction par Snorri Sturluson de la vie de saint Olaf, la *Saga Óláfs konungs hins helga*, la phrase attribuée à Þóraldi au sujet des habitants du Trøndelag se lit [32] :

> um Þrandheim er allt folc naliga alheiðit i atrvnaði þott sumir menn se þar scirðir

mais en lieu et place de l'adjectif composé *al-heiðit*, les mss *AM 68 fol.*, *AM 325 VI 4to* et *AM 321 4to* présentent la leçon *heiðit*.

L'examen du texte fourni au sujet de cet épisode par l'*Óláfs saga hins helga* dans la *Heimskringla* (chapitre CIX) montre que si la plupart des mss donnent la leçon *alheiðit*, l'un d'entre eux (J2) écrit *hundheiðit* [33]. En revanche, au sujet d'un habitant de la province de Vestrogothie, l'ensemble des mss de l'*Óláfs saga hins helga* dans la *Heimskringla* (chapitre CLV) s'accordent pour le présenter comme étant *hundheiðinn* [34] :

> Valgautr var maðr hundheiðinn ok fekk hann kristni af orðum konungs ok andaðisk, þegar er hann var skírðr.

Ce survol des occurrences de l'adjectif composé *hund-heiðinn* dans les sources norroises s'achèvera sur un chapitre de l'*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* relatif au grand défenseur du culte ancestral face aux entreprises évangélisatrices venues du Sud et de l'Ouest, le duc Hákon le Puissant. De retour de l'expédition qui le vit affronter l'empereur d'Allemagne sur le rempart du Danevirke, puis être contraint par le roi de Danemark à accepter le baptême avant d'abjurer la foi chrétienne dès qu'il eut appareillé du Jutland, Hákon aurait – selon l'auteur de cette compilation – fait restaurer tous les temples de la province du Vík qui avaient été détruits par deux ducs aux ordres de l'empereur, puis le prince norvégien aurait enjoint au peuple de renoncer à la foi qui lui avait été imposée.

---

31 *Flateyjarbok. En Samling af norske Konge-Sagaer* [...]. Édition Guðbrandr Vigfusson et C.R. Unger, II, Christiania, 1862, p. 186.

32 *Saga Óláfs konungs hins helga. Den store Saga om Olav den Hellige* [...]. Utgitt for Kjeldeskriftfondet av Oscar Albert Johnsen og Jón Helgason, I, Oslo, 1941, chapitre XCVI, p. 266.

33 *Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur af Snorri Sturluson*, II. Édition Finnur Jónsson, Copenhague (Samfund, XXIII), s. d. [1893–1900], p. 223.

34 Éd. cit., p. 375 ; on observera que tous les mss de la *Saga Óláfs konungs hins helga* (*cf.* éd. cit. [ci-dessus n. 32], p. 448) qualifient Valgautr à l'aide de la même épithète.

Le récit de ces faits conduit l'auteur islandais du début du XIVe siècle à conclure ce chapitre par la phrase [35] :

> var hann [*i. e.* Hákon] siþan at ǫllu verri ok heiðnari. en aðr hann var skirðr.

Pour décrire l'attitude de Hákon le Puissant après son apostasie, la plupart des mss offrent ainsi la leçon *heiðnari*, forme comparative de l'adjectif *heiðinn*, leçon qui doit sans nul doute être considérée comme étant la plus proche de l'archétype [36], mais deux copistes ont forcé le trait : ils ont qualifié Hákon de *hund-heiðnari* [37], comparatif de l'épithète *hund-heiðinn*.

Considérés dans leur ensemble, les emplois du composé *hund-heiðinn* dans les sources norroises peuvent être classés en premier lieu selon les genres littéraires : présents dans les œuvres traduites ou adaptées des chansons de geste (*Karlamagnús saga*, *Elis saga*) ou inspirées de ces dernières (*Jarlmanns saga ok Hermanns*), ils sont relevés principalement au sein des textes hagiographiques ou assimilés, les uns récents (*Reykjahólabók*), les autres plus ou moins anciens (*Jóns saga postula*, *Tveggja postula saga Jóns ok Jakobs*, *Nikulaus saga erkibyskups*, *Óláfs saga hins helga* dans la version transmise par *AM 235 fol.*). Appliquée de préférence à des personnages ou à des peuples vivant sous des cieux fort éloignés du monde scandinave (empereurs Dioclétien et Maximien, habitants de l'*Vrbs* à l'époque de Néron, grand-prêtre de Diane à Éphèse, *Persida konungr* à Jérusalem, Sarrasins, prétendant païen à la main de la fille du *basileus*, population de l'*Wlgar(i)a*, etc.), l'épithète *hund-heiðinn* ne paraît pas avoir été employée au sujet d'hommes ou de femmes de l'Islande ancienne (ni la *Landnámabók* ni le corpus des *Íslendingasǫgur* n'en fournissent d'exemples), tandis que pour la Norvège (et dans une moindre mesure la Suède), les seuls cas enregistrés ressortissent à un seul contexte, celui des entreprises missionnaires menées par les rois Óláfr Tryggvason et Óláfr Haraldsson (*cf.* les différentes rédactions – avec leurs variantes manuscrites – de l'*Óláfs saga Tryggvasonar* et de l'*Óláfs saga hins helga* de Snorri Sturluson et de ses successeurs). Il apparaît ainsi que cette épithète, qui n'est jamais employée de manière laudative, ni même neutre, pour décrire par

---

35 *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Udgivet af Ólafur Halldórsson, I, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, A, I), 1958, p. 147 (chapitre LXXI).

36 On observera que cette qualification nettement négative ne figure pas dans la version de la vie d'Óláfr Tryggvason rédigée par Snorri Sturluson (*cf.* la fin du chapitre XXVII de l'*Óláfs saga Tryggvasonar* dans la *Heimskringla*), fait qui, nous semble-t-il, fournit un nouvel indice concernant les sentiments de sympathie – ou à tout le moins de compréhension – de l'aristocrate islandais à l'égard de Hákon le Puissant (*cf.* l'étude annoncée plus haut, note 8).

37 Le ms. *AM 54 fol.* (= C^1), qui est daté du troisième quart du XIVe siècle (*cf.* Ólafur Halldórsson dans *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, III, Copenhague [Editiones Arnamagnæanæ, A, III], 2000 [publ. 2001], p. LXXXII) écrit même *miklu hundheiðnari*, tandis que le ms. secondaire *Perg. fol. nr. 1* (= la *Bergsbók*, soit C^2), qui est daté des alentours de 1400 (*cf.* Ólafur Halldórsson, éd. cit., p. CXCII), donne simplement *hundheiðnari*.

exemple l'intensité ou la qualité des sentiments religieux de tel ou tel personnage non-chrétien, possède dans la quasi-totalité des cas une valeur polémique, qu'elle exprime un mépris, qu'elle revêt le caractère d'une insulte et qu'à l'occasion elle est utilisée comme une apostrophe injurieuse.

Ces constatations sur la distribution des occurrences de *hund-heiðinn* dans la littérature norroise – avec une nette prédominance des œuvres hagiographiques – et sur l'intention, franchement hostile, que ses divers emplois expriment indubitablement, invitent à envisager sous un jour nouveau la question de la valeur sémantique de l'élément *hund-* dans ce composé. Sommes-nous ici en présence d'un éventuel préfixe d'intensité [38], comme cela a généralement été soutenu pour les composés norrois *hund-djarfr* (« particulièrement hardi [39] »), *hund-forn* (« extrêmement ancien [40] »), *hund-margr* (« très nombreux [41] ») et *hund-víss* (« très sensé [42] »), en sorte que l'épithète *hund-heiðinn* pourrait signifier littéralement « archipaïen [43] » ? Ou ne convient-il pas plutôt d'envisager ici la présence du thème de l'appellatif *hundr* (« chien ») et par conséquent de retenir l'hypothèse selon laquelle ce composé aurait le sens « païen tel un chien », sens justi-

---

38 On observera que l'étymologie de ce préfixe est discutée : voir en dernier lieu Ásgeir Blöndal Magnússon (*Íslensk orðsifjabók*, s. l. [Reykjavik], 1989, s. v. *hund-*), qui estime que *hund-* pourrait être apparenté au norrois *hundrað* (« cent ») et au gotique *hund* (même sens) plutôt qu'au préfixe grec *pan-*, *panto-* ou à l'appellatif norrois *húnn* (« petit morceau de bois », « dé », « hune », etc.).

39 *Cf.* J. Fritzner, *Ordbog*, *op. cit.*, s. v., avec un seul exemple, qui est fourni par le recueil des *Islendzk Æventyri/Isländische Legenden, Novellen und Märchen* (herausgegeben von Hugo Gering, I, Halle, 1882, p. 83), mais sans valeur probante, nous semble-t-il, pour la signification réelle de l'élément *hund-*.

40 *Cf.* Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum antiquæ linguæ septentrionalis*, Copenhague, 1913–1916, s. v. , avec cependant un seul exemple d'emploi (au vers 8 de la strophe XIV de la *Þórsdrápa* d'Eilífr Goðrúnarson), au demeurant peu convaincant car il ne repose que sur une variante (donnée par le seul *Codex Wormianus*) pour le composé *horn-forn*, qui désigne le dos des géantes (*cf.* Finnur Jónsson, *Den norsk-islandske Skjaldedigtning*, A, 1, Copenhague, 1912, p. 150 ; *Edda Snorra Sturlusonar*. Édition Finnur Jónsson, Copenhague, 1931, p. 109).

41 *Cf.* Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, *op. cit.*, s. v., avec les exemples *hund-margr herr*, *hund-margir víkingar*, *halir hund-margir* et *hund-mǫrg hof ok hǫrgar* notamment.

42 *Cf.* Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, *op. cit.*, s. v., et Fritzner, *Ordborg*, *op. cit.*, s. v. Ce composé est bien attesté en poésie et l'on en connaît quelques exemples dans les textes en prose, mais, compte tenu du fait qu'il semble surtout employé au sujet de géants, le sens du premier élément pourrait ici être « chien », comme l'a observé Hjalmar Falk (« Etymologier », dans *Akademiske afhandlinger til Professor dr. Sophus Bugge*, Kristiania, 1889, p. 15 ; *cf.* aussi dans H.S. Falk et Alf Torp, *Norwegisch-Dänisches etymologisches Wörterbuch*, Kristiania, 1910, s. v. *Hund*) ; voir également le commentaire de Finnur Jónsson, *Lexicon Poeticum*, *op. cit.*, au sujet de la connotation quelque peu méprisante des emplois de *hund-víss* en prose.

43 *Cf.* notamment les définitions données par Jan de Vries et Walter Baetke (*supra* n. 15) et nos remarques préliminaires sur cette question, à la note 2 au chapitre LXI de l'*Óláfs saga Tryggvasonar* dans notre récente traduction de l'*Histoire des rois de Norvège I*, *op. cit.*, p. 562.

fiant la solution retenue dans notre récente traduction de la *Heimskringla* avec l'emploi de la tournure expressive « chien de païen [44] » ? Les circonstances des emplois de l'épithète *hund-heiðinn* dans les sources littéraires nous paraissent conférer à cette hypothèse une vraisemblance d'autant plus grande que le vieux norrois connaît plusieurs locutions dans lesquelles l'adjectif *heiðinn* (« païen ») est directement mis en relation avec l'appellatif *hundr* (« chien »).

II. Locutions comparatives et apostrophes injurieuses

La locution comparative *heiðinn sem hundr* (littéralement « païen comme [un] chien ») se rencontre à plusieurs reprises dans les sources norroises, en particulier parmi les œuvres ou les genres littéraires qui offrent également des exemples d'emploi de l'adjectif composé *hund-heiðinn*.

Dans la branche V de la *Karlamagnús saga*, un adversaire de Roland est décrit en ces termes [45] :

> ok mœttu þeir þá höfðingja miklum, þeim er kominn var utan or löndum, heiðinn sem hundr [...]. Hann hafði mikinn her, en hann er nefndr Perun, hann var kallaðr þeirra manna hvatastr heiðinna er þá váru uppi.

Dans la même compilation en prose, mais cette fois dans la branche VI, il est dit d'un mahométan appelé *Karmel af Sarabie* [46] :

> hann var heiðinn sem hundr ok réð fyrir öllum heiðingjum þeim, er þar váru

et dans la suite du récit, cet adversaire de Roland menace ses hommes de la colère de Mahomet...

---

44 *Cf. Histoire des rois de Norvège I, op. cit.*, p. 298 ; voir aussi plus haut p. 114 la citation et la traduction de l'apostrophe lancée par le roi Óláfr Tryggvason à la reine Sigríðr au cours du chapitre LXI de l'*Óláfs saga Tryggvasonar*. – Parmi les principales traductions antérieures de la *Heimskringla*, relevons les solutions retenues à cet endroit par Gustav Storm (Snorre Sturlasøn, *Kongesagager*, Kristiania, 1900, p. 190) : « hundhedensk », avec cette note explicative : « d. e. hedensk som en hund » ; Anne Holtsmark et Didrik Arup Seip (Snorre Sturluson, *Kongesagaer*, I, Oslo, 1979, p. 171) : « hedensk som en hund » ; Felix Niedner (*Snorris Königsbuch [Heimskringla]* I, Iéna, 1922, p. 269 : « du heidnische Hündin ») ; Samuel Laing et Jacqueline Simpson (Snorri Sturluson, *Heimskringla. Part One : The Olaf Sagas*, Londres / New York, 1964, p. 58) : « a heathen bitch » ; Lee M. Hollander (*Heimskringla. History of the Kings of Norway by Snorri Sturluson*, Austin, 1964, p. 201) : « you dog of a heathen » ; et déjà Gerhard Schøning (*Heimskringla edr Noregs Konunga-Sögor, af Snorra Sturlusyni [...]*, I, Copenhague, 1777, p. 266) : « Quare ego Te vellem conjugem, anum decrepitam, canisque instar ethnicam ? » (dans l'édition du texte norrois, Schøning retenait la leçon donnée par le *Codex Frisianus*, *cf. supra*, n. 13).

45 Éd. cit. [*cf. supra* n. 17], chapitre IX, p. 381.

46 *Ibid.*, chapitre XVI, p. 453.

Établie en Islande au cours du XIVe siècle, une version récente de la *Tristrams saga ok Ísöndar* présente de la façon suivante un autre mahométan, qui se livre ici à une incursion en Angleterre [47] :

> Fúlsus hefir konúngr heitit, hann herjaði á England, hann hafði fjölda liðs ok var heiðinn sem hundr.

Traduction norroise d'une chanson de geste, la *Flóvents saga*, qui vit probablement le jour en Norvège sous le règne de Hákon Hákonarson et qui est connue par deux rédactions assez différentes l'une de l'autre, présente des traits stylistiques qui rappellent certains passages de la *Karlamagnús saga* [48]. Alors que le héros Flóvent, qui est le propre neveu de l'empereur Constantin, s'apprête à partir pour le nord de la Gaule, un ermite le met en garde contre les Francs, qui n'ont pas encore été évangélisés [49] :

> « Þat skalt þu ok vita, at allt folk nordr hedann er heidit sem hundar ; ok ef þeir vita, ath þu ert kristin, þa er þer viss daudi. »

---

47 *Tristrams saga ok Ísoddar.* Édition (accompagnée d'une traduction en danois) de Gísli Brynjúlfsson, dans *Annaler for nordisk Oldkyndighed og Historie*, 1851, p. 64 (chapitre XII). On sait que Tristram partit à la rencontre de ce roi païen et l'affronta au cours d'un violent combat qui vit la mort du mahométan, après que le héros eut fait le vœu de renoncer à toute relation avec la reine Ísodd. Composée en Islande au XVe siècle (voire au XIVe siècle, *cf.* Vésteinn Ólason, *The traditional ballads of Iceland. Historical studies*, Reykjavik, 1982, pp. 213–220), la ballade intitulée *Tristrams kvæði* fait écho à ce combat, *cf.* les premiers vers de sa première strophe dans la rédaction transmise par le ms. *AM 151 a 8vo* : « Tristrän häde bardagann / vid heidinn hund » (*Íslenzk fornkvæði. Islandske folkeviser.* Udgivet af Jón Helgason, IV, Copenhague, Editiones Arnamagnæanæ, B, XIII, 1963, p. 221) ou encore les premiers vers de la strophe II dans la rédaction A de cette ballade : « Tristram framdj bardagann / vid heÿdinn hund » (*Íslenzk fornkvæði. Islandske folkeviser.* Udgivet af Jón Helgason, I, Copenhague, Editiones Arnamagnæanæ, B, XI, 1960, p. 138) [indication aimablement fournie par M. Árni Björnsson]. – Dans plusieurs ballades scandinaves plus récentes, on relève également l'expression « chien païen » ou la locution comparative « païen comme un chien » : ainsi dans une ballade recueillie au Hardanger, en Norvège, le *nykkjen* ou génie des eaux est qualifié de « heiinghund » (cf. la strophe II de la ballade XII, intitulée *Nykkjen* dans le recueil des *Gamle Norske Folkeviser.* Samlede og udgivne af Sophus Bugge, Kristiania, 1858, p. 68, avec le commentaire de la forme *heïinghund* dans le glossaire, p. 139) ; et dans deux versions de la ballade *Den fortryllende Sang* (« Le chant ensorcelant », *cf. Danmarks gamle Folkeviser*, udgivne af Svend Grundtvig, IV, Copenhague, 1869–1883, pp. 466 *sq.*) : aux îles Féroé (« so var tín móðir so heiðin sum ein hund », éd. cit., pp. 471–472) et dans la province suédoise de l'Östergötland (« så var dock er moder en hedninge-hund », éd. cit., p. 473).

48 *Cf.* Eyvind Fjeld Halvorsen, « Flóvents saga », dans *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, IV, 1959, col. 434–435.

49 *Fornsögur Suðrlanda [...].* Utgifna af Gustaf Cederschiöld, Lund, 1884, p. 173 (= rédaction B, transmise par le ms. *Holm perg 6 4to*, daté du premier quart du XVe siècle).

Un peu plus loin dans le récit, alors qu'il est poursuivi par un chef païen, Flóvent invoque Dieu en ces termes [50] :

> « Gud, eilifir fadir ! ver vernd þinna manna ! gæt likama mins ! Her fara eptir heidnari menn enn hundar ok sterker sem risar [...]. »

La même locution, construite sur le comparatif de l'adjectif *heiðinn*, figure également dans la rédaction A de cette traduction, mais ici elle est placée dans la bouche d'un compagnon de Flóvent [51] :

> « Eilifr (faðir) váʀ ! géttv þiɴa maɴa ! Her fara eptir mer heiðnari menn hvndvum [...]. »

Au chapitre IV de l'une des légendes hagiographiques consacrées à l'apôtre Jacques, la *Jakobs saga postula (hins eldra) I*, l'auteur relate, en se référant explicitement à l'une de ses sources, le *Speculum Ecclesiae*, comment deux disciples de saint Jacques transportèrent ses reliques et débarquèrent sur les côtes d'Espagne, mais la contrée était gouvernée par une femme appelée *Lupa*, qui est présentée de la sorte [52] :

> Þar reð fyrir skamt fra kona ættstor, er Lupa het ; hon var sva rik, at hon hafði mikinn hlut landraða, hon var heiðin sem hundr ok full upp otruar ok akefðar.

Une autre légende hagiographique, la *Plácidus saga*, qui raconte la vie et le martyre de saint Eustache, comporte un exemple de cette locution, qui s'applique ici à l'empereur Hadrien et, partant, à l'Empire romain tout entier [53] :

> En medan hann [*i. e.* Eustachius] hafdi brottu verit, hafdi vordit keisara skipti i Romaborg, ok het sa keisari Adrianus, er nu var til kominn, hann var heidinn sem hundr, ok allt Romaborgar riki i þann tima.

À côté des locutions comparatives *heiðinn sem hundr*, *heiðnari enn hundr* (ou *heiðnari hundum*), certains auteurs utilisèrent l'expression *heiðinn hundr* qu'ils placèrent dans la bouche de leurs héros pour qualifier tel ou tel de leurs adversaires, ou pour apostropher ces derniers de manière injurieuse.

Au chapitre X de la branche VI de la *Karlamagnús saga*, l'empereur Charlemagne tient conseil avec ses dignitaires sur l'attitude à adopter face à un roi

---

50 Éd. cit., p. 178.

51 Éd. cit., p. 134 (cette rédaction est transmise par le ms *AM 580 4to*, qui est daté du premier quart du XIVe siècle).

52 *Postola Sögur*, éd. cit. [*cf. supra* n. 24], p. 519 (cette version de la *Jakobs saga postula* est transmise par le ms. *AM 630 4to*, qui est daté du XVIIe siècle).

53 *Heilagra Manna Søgur*, II, éd. cit. [*cf. supra* n. 27], p. 210 ; *cf. Plácidus saga*. Edited by John Tucker, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, B, XXXI), 1998, p. 48 (ce passage fait partie de la version de l'œuvre qui est transmise par le ms. *AM 696 III 4to*, daté de 1400 environ).

sarrasin du nom de Garsia qui a commis des incursions dans l'empire et qui s'est emparé notamment de la Lombardie [54] :

> Hversu skulum vér hátta við Garsiam konung enn heiðna hund [...] ?

Œuvre traduite de l'une ou l'autre des versions du roman d'aventures *Partonopeus de Blois*, la *Partalopa saga* narre les amours de Partalopi, le fils du roi de France, et de Marmoria, une princesse grecque. Au chapitre VIII, un jeune prince païen, originaire d'Angleterre, arrive en France et demande à être reçu par le héros. Mais Partalopi se refuse à le recevoir et lui déclare à travers la porte du château où il s'est enfermé [55] :

> « vertu i brvtt, edr skaltv alldri þrifazt, þviat þo er minn harmr nogr, þo at ek favmzt eigi vid þinn heidinn hvnd ».

Un peu plus loin dans le même chapitre, Partalopi lance à son visiteur importun [56] :

> « ill er min æfi, er ek skal verda at þiggia navdigr mat af heidnvm hvndi ».

Traduite en Islande au cours du XIVe siècle, la *Kirialax saga* constitue elle aussi un roman d'aventures, qui se déroule notamment à Miklagarðr (le nom *Kirialax* est manifestement une contraction du titre et du nom grecs de l'empereur Alexios). Pendant une bataille qu'il livre à un prince musulman du nom d'Adonias, le héros répond en ces termes aux terribles injures [57] que vient de proférer son ennemi [58] :

> « Þu hin heidni hundr hefir talat haduliga [...] ».

Au chapitre V de la *Sebastianus saga*, légende hagiographique qui figure au sein de la *Reykjahólabók*, la même apostrophe est adressée par un chrétien du nom de Thibvrcivs au chef romain Fabianvs, qui venait de l'accuser d'être magicien, car il avait résisté à l'épreuve des charbons ardents [59] :

> « Þeigi þv hinn heidne hvndr og hallt mvn þinn thil saman [...] ».

L'expression *heiðinn hundr* se rencontre enfin au sein d'une œuvre hagiographique beaucoup plus ancienne que ne l'est la traduction islandaise de la

---

54 *Karlamagnús saga*, éd. cit. [*cf. supra* n. 17], p. 447.

55 *Partalopa Saga* [....]. Édition Oskar Klockhoff, Upsal, 1877, p. 24 ; *cf. Partalopa saga*. Edited by Lise Præstgaard Andersen, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, B, XXVIII), 1983, p. 76.

56 Éd. cit., 1877, p. 25 ; *cf.* éd. 1983, p. 78.

57 *Kirialax saga*. Udgiven for Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur (XLIII) ved Kr. Kålund, Copenhague, 1917, p. 40 : « Heyr þu hin svikafulle ok hin saurfili putu son », lui a-t-il lancé avant d'appeler sur lui la colère de Mahomet.

58 Éd. cit., p. 40.

59 *Reykjahólabók. Islandske helgenlegender* I. Udgivet af Agnete Loth, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, A, XV), 1969, p. 161.

légende de saint Sébastien : elle figure en effet dans les *Miracles de saint Olaf*, texte traduit en vieux norrois à la fin du XIIe siècle, d'après un original latin qui fut rédigé en Norvège quelques décennies auparavant [60] ; ces miracles sont connus notamment par le recueil des homiliaires norvégiens qui est parvenu jusqu'à nous par le manuscrit *AM 619 4to*, daté du début du XIIIe siècle. Au cours d'une bataille contre un roi païen, les hommes de l'empereur de Miklagarðr (Constantinople), des Grecs et des Varègues, invoquèrent Dieu et saint Olaf en promettant à ce dernier d'édifier en son honneur une église dans la capitale de l'empire d'Orient. Aussitôt saint Olaf apparut aux combattants et se plaça à la tête des troupes chrétiennes, avec cette heureuse conséquence pour la suite des événements [61] :

> Siðan veittu þæir áræðe þæim hæiðnum hundum af mycclu cappe, er þeir sá þann hælgan mann í liði oc fultingi með sér [...].

Cet emploi de l'expression *heiðinn hundr* dans le récit d'un célèbre miracle opéré par saint Olaf [62] est particulièrement instructif, car non seulement il constitue le plus ancien exemple connu d'un lien direct entre l'adjectif qualificatif *heiðinn* et l'appellatif *hundr*, mais le texte du miracle a été repris dans l'une des premières vies de saint Olaf, l'*Óláfs saga hins helga* (communément appelée « Histoire légendaire de saint Olaf »), qui fut composée vers l'an 1200 [63]. La phrase décrivant la riposte énergique des troupes chrétiennes après l'apparition de saint Olaf

60 *Cf.* Trygve Knudsen, « Homiliebøker. Norge », dans *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, VI, 1961, col. 660–666 ; au sujet de ces miracles de saint Olaf qui, dans le ms. de l'homiliaire norvégien, sont précédés du titre *Her segir fra jartæinum hins hælga Olafs konungs*, voir plus particulièrement Anne Holtsmark, « Sankt Olavs liv og mirakler », dans *Festskrift til Francis Bull på 50 årsdagen*, Oslo, 1937, pp. 121–133 (ici p. 131) [repris dans A. Holtsmark, *Studier i norrøn diktning*, Oslo, 1956, pp. 15–24 (ici pp. 22–23)].

61 *Gammel norsk homiliebog (Codex Arn. Magn. 619 qv.)* udgiven af C.R. Unger, Christiania, 1864, p. 152 ; *cf. Gamal norsk homiliebok. Cod. AM 619 4°*. Utgjevi for Kjeldeskriftfondet ved Gustav Indrebø, Oslo, 1931, p. 114.

62 On sait qu'un scalde islandais de la seconde moitié du XIIe siècle, Einarr Skúlason, en utilisa la matière dans plusieurs strophes du célèbre poème, appelé *Geisli*, qu'il composa en l'honneur de saint Olaf (*cf.* sa traduction allemande par Wolfgang Lange, *Christliche Skaldendichtung*, Göttingen, 1958, pp. 20–29), en lui donnant un cadre historique plus précis, à savoir celui de la fameuse bataille des *Pézínavellir* (dans le territoire des Valaques) entre l'empereur de Constantinople et des envahisseurs païens. Parmi d'autres auteurs de *Konungasǫgur*, Snorri Sturluson mentionna plus tard ce miracle dans la première rédaction de son *Óláfs saga hins helga* (*cf.* éd. cit. [voir *supra* n. 32], I, chapitre CCLXVII, pp. 633–635), puis au chapitre XXI de la *Hákonar saga herðibreiðs* dans la *Heimskringla* (éd. Bjarni Aðalbjarnarson, III, Reykjavik, 1951, pp. 371–372).

63 Elle est transmise par le ms. *Delagard. sml. nr. 8II* conservé à la Bibliothèque universitaire d'Upsal, qui est daté du deuxième quart du XIIIe siècle.

ne présente dans cette rédaction ancienne de l'*Óláfs saga hins helga* que des variantes mineures par rapport au texte de l'Homiliaire norvégien [64] :

> Siðan væitu þæir til ræðe hinum hæiðnu hundum af myklu kappe er þæir SA þann hælga konong i liði með ser oc fulltingi.

La répartition des occurrences de la locution *heiðinn sem hundr*, de l'expression *heiðinn hundr* ou de l'apostrophe *þinn heiðni hundr* dans les sources norroises recoupe très largement celle des emplois de l'adjectif composé *hund-heiðinn* : les œuvres traduites ou adaptées des chansons de geste, les récits dont l'action se déroule dans des contrées lointaines, de préférence peuplées ou ravagées par les mahométans, et surtout les légendes hagiographiques, des plus récentes aux plus anciennes, constituent les seuls genres littéraires dans lesquels se manifeste cette forme de polémique envers les « païens » qui consistait à les comparer ou à les assimiler à des chiens.

Antérieurs aux premiers exemples connus de l'épithète *hund-heiðinn*, les emplois relevés de la locution *heiðinn sem hundr* et, au premier chef, de l'expression *heiðinn hundr*, qui est attestée, dès le XIIe siècle, dans un texte dont l'influence s'exerça durablement sur les rédactions successives de l'*Óláfs saga hins helga* (et, partant, sur l'*Óláfs saga Tryggvasonar*), expliquent plausiblement la formation de cet adjectif composé et incitent à lui donner la signification première « païen tel un chien ». Sans exclure formellement l'hypothèse d'une contamination avec l'éventuel préfixe d'intensité *hund-* [65], la signification de base que nous estimons avoir rendu probable pour l'épithète *hund-heiðinn* autorise à

---

64 *Olafs saga hins helga. Efter pergamenthaandskrift i Uppsala Universitetsbibliotek, Delagardieske samling nr. 8II*. Utgit av Den Norske Historiske Kildeskriftkommission ved Oscar Albert Johnsen, Oslo, 1922, p. 94 ; *cf. Olafs saga hins helga. Die "Legendarische Saga" über Olaf den Heiligen (Hs. Delagard. saml. nr. 8II)* herausgegeben und übersetzt von Anne Heinrichs *et al.*, Heidelberg, 1982, pp. 212–215.

65 Voir nos observations préliminaires dans la note 2 au chapitre LXI de l'*Óláfs saga Tryggvasonar* (*cf. supra* n. 43), mais rappelons que l'étymologie de ce préfixe demeure discutée et que les exemples d'emploi de composés en *hund-* sont, à l'exception de *hund-margr*, à la fois rares et incertains (*cf.* aussi *supra* notes 38–41). L'hypothèse inverse, celle de l'apparition des locutions et expressions *heiðinn sem hundr, heiðinn hundr*, etc., à partir d'une « étymologie populaire » de l'élément *hund-* dans le composé *hund-heiðinn*, doit en revanche être rejetée catégoriquement. On observera au demeurant que le vieil anglais connaît une expression identique à *hinn heiðni hundr*, *cf.* notamment Karl Regel, « Die Alliteration im Lajamon », dans *Germanistische Studien. Supplement zur Germania.* Herausgegeben von Karl Bartsch, Vienne, 1872, p. 219, avec une citation de *Judith*, X, 110 (« Đone hǽðenan hund ») et d'autres exemples ; *cf.* H. Falk, art. cit. [*supra* n. 42] ; voir aussi Joseph Bosworth, *An Anglo-Saxon Dictionary*, I, Oxford, 1882, s. v. *hund* ; plus généralement sur ce sujet, voir Gösta Langenfeldt, « Païens et héros dans le " Widsith " », dans *Vetenskaps-Societeten i Lund. Årsbok 1935*, Lund, 1936, pp. 149–165, en particulier pp. 163-164. Pour le germanique continental, voir par exemple Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, I, Leipzig, 1872, s. v. *hunt*, avec cet exemple « der heidenisch h. », fourni par *Salaman und Morolt*, I, 418.

considérer que ce composé a pu – par une évolution aisément compréhensible [66] – servir à désigner un personnage ou un peuple comme étant « extrêmement païen ».

III. Origine et portée d'un rapprochement injurieux

Issu à l'évidence d'un milieu clérical, le rapprochement injurieux qui fut opéré entre les fidèles de l'ancienne religion scandinave et les chiens procède, selon toute vraisemblance, des lectures bibliques de certains hagiographes norvégiens ou islandais, tant est présente dans les Écritures l'aversion envers un animal considéré comme impur, comme objet de mépris [67]. Cette attitude hostile à l'égard du chien se manifeste également dans plusieurs expressions de la polémique chrétienne contre les dieux nordiques, selon le témoignage des sources littéraires qui relatent – ou qui reconstruisent plus ou moins librement – différents épisodes de l'évangélisation de la Norvège et de l'Islande.

Le plus célèbre d'entre eux figure au chapitre VII de l'*Íslendingabók* du prêtre Ari le Savant : au cours d'une séance du Parlement d'Islande à l'extrême fin du

66 On sait que dans plusieurs langues, par exemple en suédois, l'expression *som en hund* accompagnant un adjectif ou un verbe a pris la valeur d'un adverbe d'intensité signifiant « à un degré éminent », « énormément », « terriblement », etc. (*cf.* l'article *hund* dans l'*Ordbok över Svenska Språket* utgiven av Svenska Akademien, XI, 1932, col. 1397 ; voir aussi, dans le même dictionnaire, la mention de l'expression *hedning och hund*, au sein de l'article *hedning* [rédigé par Dag Strömbäck], col. 624). – Il est tentant de supposer une évolution semblable pour le préfixe d'intensité *hund-* (de préférence aux étymologies souvent avancées, *cf. supra*) dans les quelques rares exemples relevés d'adjectifs composés en *hund-*, mais la question demanderait à être examinée de manière plus approfondie, notamment par une étude exhaustive des emplois des composés *hund-djarfr*, *hund-margr* et *hund-víss*.

67 Parmi une bibliographie abondante, citons simplement Gösta Lindeskog, « Hunden », dans Ivan Engnell (dir.), *Svenskt bibliskt uppslagsverk*. Andra upplagan, I, Stockholm, 1962, col. 989 ; Otto Michel, « Kýōn », dans Gerhard Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, III, Stuttgart, 1938, pp. 1100–1103 ; Anders Hultgård, « Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem », dans Wolfgang Haase (dir.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. Principat. XIX, 1 : Religion (Judentum : Allgemeines ; Palästinisches Judentum)*, Berlin / New York, 1979, pp. 553–554 (à propos d'un passage du livre de Tobit, avec cette constatation : « In jüdischer Tradition ist [...] die dem Hund gegenüber vorherrschende Haltung von Abscheu geprägt ») ; Ilona Opelt, *Die Polemik in der christlichen lateinischen Literatur von Tertullian bis Augustin*, Heidelberg, 1980 (en particulier pp. 56, 76, 97, 104, 109, 154 et 253) ; et surtout Heinz-Jürgen Loth, « Hund », dans Ernst Dassmann *et al.* (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, XVI, 1994, col. 773–828.

Xe siècle, un chrétien du nom de Hjalti Skeggjason aurait déclamé des vers insultants à l'encontre de la déesse Freyja [68] :

Vil ek eigi goð geyja ; / grey þykki mér Freyja.

Connus par d'autres sources également (la *Kristni saga*, la *Saga Óláfs Tryggvasonar* d'Oddr Snorrason, l'*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* et la *Brennu-Njáls saga* [sous une forme en partie interpolée dans ces trois derniers textes]), ces vers doivent signifier, en dépit d'interprétations divergentes, mais peu vraisemblables [69] : « Je ne veux pas invectiver les dieux, [cependant] Freyja me paraît être une chienne. » S'appuyant sur la réputation de lascivité que possédait Freyja dans la tradition norroise [70], mais forçant délibérément le trait, comme le fit le rédacteur de l'une des versions de la légende hagiographique, appelée *Clemens saga*, qui affubla Freyja de l'appellatif infamant *portkona* (« prostituée [71] »), le poète chrétien se livra à un blasphème (*goðgá*) en qualifiant la déesse à l'aide du terme *grey*, dont le sens de base est « chienne [72] ».

---

68 *Íslendingabók – Landnámabók*. Jakob Benediktsson gaf út, Reykjavik (Íslenzk fornrit, I), 1968, p. 15.

69 *Cf.* notamment l'article de Felix Genzmer, « Der Spottvers des Hjalti Skeggjason », *Arkiv för nordisk filologi*, XL, 1928, pp. 311–314 : le germaniste allemand proposait la traduction suivante : « Ich will nicht, dass Götter bellen (= ich mag keine Götter, die bellen) ; eine Hündin dünkt mich Freyja », en supposant que le verbe *vilja* introduit ici une construction *acc. c. inf.* – Sur cette hypothèse, qui a joui de la faveur de nombreux auteurs et qui a été reprise récemment par Hans-Peter Naumann (« *Hvar sáttu brúðir bíta hvassara ?* Stilwert und Funktion der AcI-Konstruktion in der *Edda* », dans Teresa Pàroli [dir.], *Poetry in the Scandinavian Middle Ages (The Seventh International Saga Conference*, Spolète [Atti del 12° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo], 1990, pp. 352–353), voir la critique fondée de Jakob Benediktsson (éd. cit. de l'*Íslendingabók*, pp. 15–16, n. 7); *cf.* aussi Klaus von See, « Der Spottvers des Hjalti Skeggjason », *Zeitschrift für deutsches Altertum*, XCVII, 1968, pp. 155–158 (avec des arguments d'inégale valeur, voir *infra* n. 72) [repris dans *id.*, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg, 1981, pp. 380–383].

70 *Cf.* notamment les strophes XXX et XXXII de la *Lokasenna* ; sur cette question, voir notre commentaire d'une remarque de Snorri Sturluson au chapitre X de l'*Ynglinga saga*, dans l'*Histoire des rois de Norvège I*, *op. cit.*, p. 384.

71 *Cf. Postola Sögur*, éd. cit. [*supra* n. 24], p. 146 (chapitre VII) ; *cf.* aussi *Isländska handskriften N° 645 4° i den Arnamagnæanska samlingen [...]* utgifven af Ludvig Larsson, I, Lund, 1885, p. 67 (ce ms. est daté de 1220 environ).

72 Comme l'indique J. Fritzner, *Ordbog*, s. v. *grey* (*cf.* aussi islandais moderne *grey*), ce terme est parfois utilisé pour désigner un individu misérable, pitoyable, mais, en dépit de K. von See (art. cit., 1981, p. 382), il ne possède pas la signification secondaire de *Dirne* (« prostituée ») ; c'est bien plutôt la comparaison implicite entre le comportement impudique de la chienne et le caractère volage de Freyja qui permet au poète, de manière caricaturale, de qualifier Freyja de *grey*, de « chienne », de même qu'il joue sur l'assonance entre les mots *grey*, *geyja* (« aboyer », puis « invectiver ») et *Freyja*, pour renforcer sa comparaison injurieuse entre la déesse et l'espèce canine.

L'auteur de l'un des nombreux *þættir* que comprend l'*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta* procéda de manière plus grossière encore envers une autre divinité scandinave : les faits relatés par le *Finns þáttr Sveinssonar*[73] se déroulent en Norvège, en particulier dans la province du Trøndelag, à l'époque du roi missionnaire Óláfr Tryggvason. L'auteur de ce récit aussi édifiant que légendaire[74] a mis en scène un homme appelé Sveinn, riche et de haut lignage ; fidèle à la religion ancestrale, Sveinn possède un temple dans lequel il vénère les dieux. L'un de ses fils, appelé Sveinn également, présente le même caractère que lui et nourrit les mêmes sentiments envers le culte divin, tandis qu'un autre fils, appelé Finnr, possède des traits de caractère tout différents et ne respecte pas les anciennes croyances. À la fin du récit, Finnr s'introduit dans le temple familial, renverse les statues des dieux, s'empare de l'idole de Þórr, l'attache à une corde et la traîne derrière sa barque (en la rouant de coups à l'occasion !) sur le chemin qui le mène chez Óláfr Tryggvason. Lorsqu'il se présente devant le roi, ce dernier lui fait observer avec ironie qu'il ne se comporte pas de manière respectueuse envers Þórr, remarque qui amène Finnr à déclarer qu'il n'a jamais aimé le dieu et qu'il va lui réserver un traitement pire encore : il débite l'idole à coups de hache avant d'en livrer aux flammes les morceaux, puis il verse un liquide sur les cendres pour en faire une manière de gruau qu'il donne à manger à des chiennes (*þann gravt gaf hann blauðum hundum*[75]), en déclarant en substance : « il est dans l'ordre des choses que des chiennes fassent leur pitance de Þórr, lui qui dévore ses propres fils[76] ». Puis Finnr entre au service du roi évangélisateur.

Cette affabulation, derrière laquelle on distingue sans peine une influence scripturaire[77], illustre dans un même temps la haine de la religion pourchassée en Norvège par le roi Óláfr Tryggvason et le mépris dans lequel les chiens étaient tenus dans la tradition biblique, attitude qui offre un vif contraste avec les

---

73 Dans *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*. Udgivet af Ólafur Halldórsson, II, Copenhague (Editiones Arnamagnæanæ, A, II), 1961, pp. 102-114 (nous tenons à remercier ici également M. Ólafur Halldórsson d'avoir bien voulu attirer notre attention sur ce récit).

74 À son sujet, voir notamment Stefanie Würth, *Elemente des Erzählens. Die þættir der Flateyjarbók*, Bâle / Francfort-sur-le-Main (Beiträge zur nordischen Philologie, XX), 1991, pp. 99 *sq.*

75 Éd. cit., p. 114.

76 *Ibid.* : « þat er makligt at bickívr eti Þór sva sem hann sialfr sono sína ».

77 *Cf.* Mathieu, VII, 6 : « Ne donnez pas aux chiens ce qui est saint... » (traduction Jean Grosjean et Michel Léturmy, dans *La Bible. Nouveau Testament*, Paris [Bibliothèque de la Pléiade], 1971, p. 23) – au sujet de ce verset qui contient, comme on sait, l'un des nombreux exemples du rapprochement opéré dans la Bible entre deux animaux considérés comme impurs, le chien et le porc, voir notamment les remarques de O. Michel (art. cit., pp. 1101–1102) et de H.-J. Loth (art. cit., col. 810–812).

sentiments généralement éprouvés dans la Scandinavie ancienne et médiévale à l'égard du plus proche compagnon de l'homme [78].

Connu également par la compilation de l'*Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, le *Svaða þáttr ok Arnórs kerlingarnefs* [79] apporte un témoignage particulièrement instructif de la manifestation de ces sentiments au moment suprême, celui des funérailles. Le présent *þáttr* se situe lui aussi dans le cadre fourni par l'époque des missions chrétiennes dans le Nord, mais l'action se déroule ici en Islande. Selon l'auteur de ce récit légendaire, l'île boréale aurait connu une période de grande famine après le départ des premiers missionnaires, l'évêque Friðrekr et Þorvaldr víðfǫrli Koðránsson, soit vers l'an 985, et de nombreuses personnes seraient mortes de faim. Un chef païen du nom de Svaði, qui est décrit comme habitant le Skagafjǫrðr et comme étant « très cruel » (*mjǫk grimmr*), aurait décidé dans ces circonstances d'éliminer les pauvres de sa région : après leur avoir fait creuser une fosse aussi vaste que profonde, il leur aurait signifié son intention de les tuer et les enterrer dans cette fosse le lendemain. Pendant la nuit, un chrétien du nom de Þorvarðr Spak-Bǫðvarðsson (personnage bien connu par la *Kristni saga* et le *Þorvalds þáttr víðfǫrla*) serait arrivé opportunément et aurait libéré les malheureux après leur avoir fait promettre de se convertir au christianisme. À cette nouvelle, Svaði se serait mis à leur poursuite, mais frappé par sa propre méchanceté, il serait tombé de cheval en passant près de la fosse et aurait aussitôt trouvé la mort. L'auteur du *þáttr* poursuit en ces termes [80] :

> Ok iþeiri sómu gróf er hann hafði fyrir buit saklausum mónnum var hann sekr heiðingi sialfr grafinn af sinum fylgdar mónnum. ok þar með honum hundr hans ok hestr at fornvm sið.
>
> Et dans cette même fosse qu'il avait fait préparer à l'intention d'innocents, lui qui était coupable de paganisme fut inhumé par ses hommes, et avec lui son chien et [son] cheval, selon l'ancienne coutume [*sc.* selon la religion ancienne].

En dépit de son caractère édifiant, qui l'a fait comparer à une parabole chrétienne [81], le *Svaða þáttr ok Arnórs kerlingarnefs*, qui fut composé en latin par le

---

78 Dans l'attente de l'étude plus détaillée que nous espérons pouvoir publier dans un proche avenir sur le chien dans la Scandinavie ancienne et médiévale, renvoyons simplement aux articles de synthèse de Hermann Güntert, « Hund », dans Hanns Bächtold-Stäubli (dir.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IV, 1932, col. 487–488, et John Bernström, « Hund », dans *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, VII, 1964, col. 64-74 ; et à la documentation réunie par Martha Paul, *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*, Vienne (Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie, XIII), 1981.

79 *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*, éd. cit., II (*cf. supra*, n. 73), pp. 177-184.

80 *Ibid.*, p. 179.

81 *Cf.* S. Würth, *Elemente des Erzählens*, *op. cit.*, p. 90 – on sait que la seconde partie de ce récit traite d'un chef, appelé Arnórr kerlingarnef, qui, par contraste, pratique l'amour du prochain, même s'il n'est pas encore chrétien...

moine Gunnlaugr Leifsson avant d'être traduit en langue vernaculaire [82], reflète, au moins sur un point précis, une coutume authentique : l'inhumation du chien près de son maître dans la Scandinavie ancienne. En Islande, vingt tertres contenant des ossements de chiens ont ainsi été répertoriés [83], et cette pratique funéraire est bien attestée également en Norvège [84], au Danemark [85] et surtout en Suède tant à l'époque mérovingienne [86] que durant la période viking [87].

---

82 *Cf.* Jan de Vries, *Altnordische Literaturgeschichte.* Deuxième édition, II, Berlin 1967, p. 425.

83 *Cf.* Kristján Eldjárn, *Kuml og haugfé.* Deuxième édition [revue et augmentée] par Adolf Friðriksson, Reykjavik, 2000, p. 311. – Parmi les vingt tertres islandais dans lesquels des ossements de chiens ont été retrouvés, au moins six sont des sépultures masculines, et treize contiennent également des ossements de chevaux. Comme le soulignait l'archéologue islandais (*op. cit.*, p. 312), les colonisateurs de l'île boréale conservèrent en la matière les coutumes funéraires qui étaient en usage dans l'ensemble des pays scandinaves.

84 *Cf.* par exemple O. Rygh, « Om den yngre jernalder i Norge », *Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie,* 1877, pp. 101–194 (ici p. 168) ; rappelons que quatre chiens furent immolés avant d'être placés dans le navire-sépulture d'Oseberg, dans lequel une quinzaine de chevaux furent également déposés (*cf.* notamment Arne Emil Christensen, *Oseberg-dronningens grav.* Deuxième édition, Oslo, 1993, pp. 61–62). – Au sujet des découvertes d'ossements de chiens enregistrées dans une tombe de l'une des colonies norvégiennes de l'Atlantique Nord (la tombe III de Pierowall aux Orcades), voir notamment A.W. Brøgger, *Den norske bosetningen på Shetland-Orknøyene. Studier og resultater,* Oslo (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse, 1930, III), 1930, pp. 164 et 247.

85 Voir notamment Else Roesdahl, *Danmarks vikingetid,* Copenhague, 1980, avec cette observation : « knogler af hunde egnet til jagt er fundet mange steder, b.a. i nogle rigt udstyrede grave » (p. 149) ; au sujet de la magnifique laisse de chien qui a été retrouvée dans le navire-sépulture de Ladby, voir aussi Knud Thorvildsen, *Ladby-skipet,* Copenhague (Nordiske Fortidsminder, VI, 1), 1957, pp. 50 *sq.*

86 Voir notamment Hjalmar Stolpe et T.J. Arne, *La nécropole de Vendel,* Stockholm (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitetsakademien. Monografiserien, XVII), 1927, pp. 18, 20, 24, 29, 32 *sq.*, 51 et *passim* ; Greta Arwidsson, *Valsgärde 6,* Upsal (Acta Musei Antiquitatum Septentrionalium Regiæ Universitatis Upsaliensis, I. Die Gräberfunde von Valsgärde, I), 1942, pp. 109–113 ; Il Öhman, « The Merovingian dogs from the boat-graves at Vendel », dans J.P. Lamm et H.-Å. Nordström (dir.), *Vendel Period Studies. Transactions of the Boat-grave symposium in Stockholm, February 2–3, 1981,* Stockholm, Statens Historiska Museum (Studies, II), 1983, pp. 167–182 ; Maria Vretemark, « A Vendel warrior from Vallentuna. Human remains and animal offerings », dans *ibid.*, pp. 139–142 (il s'agit ici d'une tombe à crémation : quatre chiens furent déposés sur le bûcher, au pied du guerrier, de son cheval et de douze oiseaux, parmi lesquels figuraient des faucons) ; voir aussi le commode aperçu d'ensemble établi par Elisabeth Iregren et Jan Peder Lamm, « Vendeltidens djur », dans Ann Sandwall (dir.), *Vendeltid,* Stockholm, 1980, pp. 354–355.

87 Voir notamment Holger Arbman, « En kammargrav från vikingatiden vid Långtora, Uppland », *Fornvännen,* XXXI, 1936, pp. 89–98 ; et du même auteur, l'article de synthèse « Begravning », dans *Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder,* I, 1956, col. 409–415 ; voir aussi les observations très justes d'Il Öhman dans la notice « Hundar », dans Carin Orrling (dir.), *Vikingatidens ABC.* Deuxième édition, Stockholm, 1995, p. 112.

Les liens étroits qui étaient entretenus avec le chien persistaient donc souvent jusque dans la tombe, à l'époque préchrétienne, en Scandinavie comme dans d'autres régions d'Europe [88], et ne le cédaient en intensité, sans doute, qu'aux relations qui unissaient l'homme au cheval chez les Scandinaves, comme dans l'ensemble de la Germanie et du monde indo-européen [89].

À l'inverse, est-ce vraiment un hasard si les seuls animaux qui sont mentionnés au cours du célèbre récit de l'adoption du christianisme par le Parlement d'Islande vers l'an mille [90] sont précisément le chien et le cheval ? Et si, dans cet épisode d'une telle importance, symbolique autant qu'historique, avec la victoire de la doctrine monothéiste sur la religion ancestrale, le chien et le cheval apparaissent l'un et l'autre sous un jour hostile ? Le chien qui fut utilisé de manière infamante par le poète chrétien pour invectiver Freyja et, avec elle, le panthéon scandinave tout entier, et le cheval, dont il fut bientôt interdit de consommer la viande, comme cela se faisait assurément pendant les banquets rituels aussi bien en Islande que dans toute la Scandinavie, pendant ces sacrifices que le jubilaire, notre éminent collègue et ami le professeur Anders Hultgård, a puissamment contribué à éclairer au cours de la dernière décennie [91].

---

88 Pour une vue d'ensemble sur la présence d'ossements de chiens dans les tombes dans l'ensemble du monde germanique, voir en particulier Martha Paul, *Wolf, Fuchs und Hund bei den Germanen*, *op. cit.*, pp. 75–78 ; W. Prummel, « Early medieval dog burials among the Germanic tribes », *Helinium*, XXXII, 1992, pp. 132–194 ; T. Makiewicz, « Hund und Hundegräber. § 4. Archäologisches », dans Heinrich Beck *et al.* (dir.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Deuxième édition, XV, 2000, pp. 219–232.

89 Parmi une bibliographie abondante, signalons ici uniquement le beau recueil publié par Bernhard Hänsel et Stefan Zimmer, *Die Indogermanen und das Pferd. Akten des Internationalen interdisziplinären Kolloquiums Freie Universität Berlin , 1.–3. Juli 1992* [Bernfried Schlerath zum 70. Geburtstag gewidmet], Budapest, Archaeolingua, 1994.

90 Voir au premier chef le chapitre VII de l'*Íslendingabók* (*cf. supra* n. 68).

91 Anders Hultgård, « Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen », dans Tore Ahlbäck (dir.), *The Problem of Ritual. Based on Papers Rread at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland on the 13th–16th of August 1991*, Åbo (Scripta Instituti Donneriani Aboensis, XV), 1993, pp. 221–259. – C'est en aval de cette étude fondamentale que se situe notre article « Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion » (dans Anders Hultgård [dir.], *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, Nora [Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala, XI], 1997, pp. 51–73), dont nous espérons pouvoir donner prochainement une version française plus détaillée.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 136-169

Frey, Veralden olmai och Sampo

AV ULF DROBIN OCH MARJA-LIISA KEINÄNEN

Frey och Veralden olmai

Två gånger omnämns Frey som *veraldargoð* i de fornnordiska källorna, hos Snorri i Ynglingasagan, där han säger att svearna benämnde Frey så, och i en parafras på Snorris text i Flatöboken.[1] Därtill förekommer i en färöisk ballad en gestalt med det elliptiska namnet *Veraldur* som har en påtaglig anknytning till Frey.[2] *Veraldargoð* betyder 'världens [inklusive luftrummets och himlens] gud'.

I samiska källtexter från 1600- och 1700-talet möter en gudom under varierande skrivningar som *Varalden olmai* (von Westen), *Weraldin Ollma* (Noraeus), *Waralden olmay* (Randulf) och WeraldenOlmai (Forbus). Det första ledet är en inlånad form av det fornnordiska *veraldar* (gen. av *verǫld*) och det andra ledet återgår på ett samiskt ord som betyder 'man'. Alltså betecknas gudomen som 'världens man'. Guden förekommer också under namnet *Veralden Rad* och *Radien* (Forbus), där *Rad* och *Radien* är ett nordiskt lån med betydelsen 'rådare', 'härskare'. Därutöver bär han namnet *Maylmen radien* (Kildal), vilket också betyder 'världens härskare', då förleden är en form av det från finskan lånade ordet *mailme* med innebörden 'värld'.[3] Som terminus technicus för guden väljer vi här formen Veralden olmai.

I källskrifternas beskrivning av Veralden olmai (respektive Radien och Maylmen radien) är det två drag som står i förgrunden: att han ger fruktbarhet (renlycka) och att han har sin boning eller sitt fäste högst upp i himlen och att han i denna mening är den högste guden.

---

1 Heimskringla: Yngling saga, kap. X (Heimskringla I, s. 25) och Flateyjarbok I (veralldar gud), s. 403.

2 Føroya Kvæði, band III, 243f. Balladen, som ingår i N. Nolsøs samling från 1840, är den sk. C-versionen av *Óðin í Ásgørðum ella Frúgvin Málníða*. Se Dumézil 1953, s. 135ff. och Drobin 1991, s. 118ff.

3 För de samiska källskrifterna och deras inbördes förhållande, se Reuterskiöld 1910, Qvigstad 1903 och 1910; Mebius 1968; Bäckman 1975 [1984] och 1991; Rydving 1995; Larsson 1998. För Maylmen radiens etymologi, se Wiklund 1910, s. 112.

I det s.k. Nærø-manuskriptet, författat 1723 av Johan Randulf, kyrkoherde i Nærøy, framgår tydligt inflytande från samernas agrara grannar. Texten gäller uttolkningen av bilderna på en nu försvunnen trumma. Han skriver där angående *Waralden olmay*:

> Den afGud afmaler de paa *Runnebommen* med een krum Stræg over Hovedet, med adskillige Takker paa, hviket skal beteigne Frugtbarhed, saavel af Jorden og Havet, som af *Creaturer*; derfore tillbeder de hannem, at hand skal give god Vext paa Korn i Landet, paa det derved maae blive got Kiøb for dennem paa Korn, paa Øll, Brendeviin og alt hvad som kommer af Korn, hvilket de vil beteigne med den Hakke, hand holder i Haanden, med hvilken Jorden af Restmand |: saa kalder de Christus :| skal tilhakkes, naar Sæden der udj er udkast; ligesaa ogsaa paakalder de ham, at hand skal frugtbar giøre Havet, at de maae faae mange Fisk |: det giør besynderlig Siøe-*Finnerne* :| at hand skal frugtbar giøre deris Reinsdiur, at de maae bære mange Kalver, at hand skal frugtbar giøre Mossen paa Fieldene, som deris Reinsdiur æder, paa det de maae faae vel mange Reins-Oste, Reins-Smør etc: med et Ord: alt hvad som enten kand voxe eller aufles det paakalder de *Waralden Olmay* eller *Saturnum* om.[4]

Henric Forbus, tidigare kyrkoherde i Neder-Torneå, skriver 1727:

> Jbland de Gudar, som äro högst wed stjernhimmelen, är *Radien* den förnämsta, så kallad i Uhmeå Lapmark och Barsen [läsfel för Vefsen], *Veralden Rad* i Jukasjerf, *WeraldenOlmai* i Arioplog och Pitheå Lapmark, betre söder *Radien* och *Kjewa Radien* hwilken är ringare än Radien, af soml[a] hållen för Radiens macht. Om samma Radien är på et ställe, eller allestädes, kan ei wetas; doch hafwa Lapparne under Radiens namn ei förståt den sanna Guden, som ses deraf, at en del a part hafft (grufweligit at nämna) den sanna Guden afmålad på sin laptrumma, näst in til och öfwer om Radien, hwilken bland annat skal också gifwa lycko til Renarnas förkofring och wälgång, besynnerligen när han hålles för KjewaRadien, hwarpå alle ei weta gjöra åtskildnad, utan i ställe at de skola offra til KyrwaRadien för Renarne, såsom gjemenl[n] skjer, säja de offret wara til Radien, såsom de ei wiste af någon Kjewa-Radie.[5]

Jens Kildal, som var missionär i Salten och hade en samisk hustru, skrev efter 1730 ett arbete kallat "Afguderiets dempelse", som var avsett att vara en lärobok för sk. lappskolmästare, unga män som sändes ut för att missionera bland samerna. I Appendix till detta verk säger han angående *Maylmen radien*:

> Der ofres af afgudiske lapper, aarlig hvert höst, en oxe af reyn, eller andet fæe, til *Maylmenradien* fordj, at saasom hand er lappernes överste gud, hand da ikke skal lode verden nedfalde, og at hand skal give dem lykke til reyn; og ved ofre alteret settes ham til ære en stytte med en klift i enden, kaldet *Maylmen stytto*, som hand

---

4 Qvigstad 1903, s. 11f. Samerna vid Atlantkusten levde av jakt, havsfångst och enklare jordbruk och var därmed naturligtvis särskilt mottagliga för påverkan av omgivningens fruktbarhetsbruk.

5 Reuterskiöld 1910, s. 32, Rydving 1995, s. 76ff.

skal opstytte verden med, hvilken stytte skal være over-smurt med den oxes blod, som bliver ham ofret, og det tegen, som hand giver til, at hand har behag til offeret, er, at hand ved Noydens slaaen paa Runbommen med en hammer, lader dens ring gaae til det överste af den, ved den side af den, som vender mod den höyre haand, der er det og, som hand staar afmalet, hvilket betegner, at hans bolig er saa höyt oppe frem for de andre guders boliger, at hand boer hen mod oppe under stiernene. foruden denne aarlige ofring til Maylmenradien, skier der og partikulere ofringer til ham for adskilligt, og blant andet, naar formörkelser skier i soel eller maane, da lover lapperne offer til ham for at hand skal borttage formörkelserne, paa det, at soel eller maane skal komma til at skinne igen paa jorden.[6]

Olaus Graan, kyrkoherde i Piteå, skrev 1672 om fruktbarhetsbruk som synes gälla Veralden olmai. Förtydliganden inom klammerparentes är gjorda av okänd hand i Graans manuskript.

Till detta är wijdare kunbart wordet af en trogen Lärare i Sillbejocks Försambling *Dno Petro Noræo*, som om *Matthiæ* tijdh [Matteusdagen, den 21 september] kom in uppå någre Lappar som giorde sina Offer, således att winna Lycka till Renars förökning och wältrefnad när dhe den tijden slachtade sina Brunrenar eller Reentiurar, och giordes af Lapparne twäggiehanda Offer som föllier: 1. Att the alle slachtade Brunrenars horn, item af en Brunreen samlade tillhopa alla Benen uthaf hela kroppen det minsta medh det största, af hwilka alt kiöttet blifwer afskurit {men intett dett ringaste af dem sönderslagit}, och desse Been sedan medh samma Reens blodn bestänkte och {tillijka med hornen} neder i Jorden grafne, och ett Träbeläte {Detta Träbeläte kallas *Weraldin Ollma* eller Wärdenes Man} giordt af Biörk upsatt mitt ibland Benen uprätt ofwanpå Jorden medh Blodh bestänkt, der widh bundet *Membrum genitale* på Brystets ställe nedanför ansichtet. 2. När dhe Offret som tillförende hade tillredt, tillijka medh ett Beläte, giorde dhe en Lafwa 3 alnar hög, och widh pass 4 eller 5 alnar bred, der på lades af en annan Reen, den Benen och Belätet widh Benen sattes uprätt; då tillfrågade Läraren dem hårdeliga till hwad ände dhe det giorde, det till svarade Lapparne, att dhe effterfölgde sina Förfäders gambla Stadgar, och offra Jorden, therföre att hon först föder theras Renar. 2) att hon icke skulle upskiuta någon Siukdom af sigh, som Renarnes Fötter Siukdom tillfogade om Sommartijden, då dhe mästendels der af äro illa behäftade. 3) Att Jorden och skulle gifwa tillijka medh födan deras Brunrenar, som lefwa, en kraftig *Coitum*, derföre offra dhe *genitale Membrum* widh Belätet bundet, som förr sagt är, att Reenmachten måtte till ett stort Taal förökas; Ty *Matthiæ* tijdh äro Renarna i största brunsten kåta. [...][7]

Pastorsadjunkten Carl Solander, också han stationerad i Piteå, om än en generation senare än Graan, skrev 1726 en relation om den norska lappmissionen och om samernas hedendom.

6 Reuterskiöld 1910, s. 94.
7 Svenska Landsmål 17,2, s. 65f.

> Offret till Ver allden-Ollma, är skiedt således, at Lapparna hafwa tagit en Rhen, den samma til slagte-rummet utledt, då de med blåttad hufwud bedit, det Verallden-Ollma den samma tacknäml[n] wille anse och emottaga, hwarest de honom då nederstuckit, och af dess blod strukit på et trä, med rötterne af jorden upgrafwit, h:ket de ock siungande kringlupit; detta trä hafwa de sedan satt wid deras offerställe, och äfwen klyfwa af trä upphängt, med h:ken Ver Allden-Ollma, hela Werlden effter deras mening uppehålla skulle. Sielfwa offret, som warit benen, dock icke hela Rehnens, utan allenast som de wid Offermåltiden ätit kiöttet af, nbl[n] hufwudet, ryggen, fötterne, så ock hornen och dess förutan, et stycke af tungan, lungan, lefwen, öronen, stubben el[r] rumpan, så ock Rehnens pudenda. En del lappar hafwa wäl intet wettat orsaken, hwarföre de et sådant offer giordt, men andre åter berättat, at när de gifwit til offer et stycke af tungan, lungan och benen etc: så har det warit lika mycket som de hela Rehn offrat, emedan Verallden-Ollma siälf, efter deras mening skapar kiött på de ben och stycken han til offer får.[8]

De ovan citerade källställena visar kulturellt omtolkade men likafullt klart skönjbara överensstämmelser mellan den samiske och den fornnordiske guden. Bindandet av renens membrum genitale vid "belätet" för tankarna till Adam av Bremens skildring av gudabilderna i Uppsalatemplet, där Freys bild sägs vara utrustad med en väldig stående manslem (*cum ingenti priapo*).[9]

Till fruktbarhetsdragen tillkommer dock hos Veralden olmai en koppling till världspelarföreställningen (*axis mundi*) som inte återfinns i källorna kring Frey. Den samiske guden tillhör de gudomar som finns högst uppe på stjärnhimlen och man offrar till honom för att han inte skall låta världen falla ned, vilket man gör genom att blodbesmörja en kultisk replik av den kosmiska världspelarföreställningen. Repliken och den kosmologiska föreställningen står i ett mikro–makrokosmosförhållande till varandra och är på ett mystiskt plan identiska. Inom det cirkumpolära området tänkes ofta himlen uppehållas av en pelare, stav eller stötta som har sitt fäste i polstjärnan. Himlen föreställs som en kupa eller tältduk ("himlapällen") och polstjärnan som den centralpunkt, det nav kring vilket himlen roterar. Polstjärnan är himlens högsta punkt, och när det sägs att guden är den högste guden på himlen, innebär det att han associeras med världspelaren och dess fäste i polstjärnan. Världspelaren kan uppfattas som gudens stav, men också som själva inbegreppet av gudomen. Sådana föreställningar övergår ofta i varandra på ett oscillerande sätt.[10]

I Lindahl & Öhrlings Lexikon Lapponicum från 1780 anges för det samiska ord som motsvarar *stytto*, dvs. 'tjuold': "TJUOLD, *tjuolda*, n.s. palus, påle. It. stella polaris, cynosura, nordstjerna. Ita dicta, quia immobilis manet & fixa [så

---

8 Reuterskiöld 1910, s. 25.

9 Adam av Bremen, 4:e boken, kap. 26.

10 Holmberg-[Harva] 1922; Holmberg-[Harva] [1927] 1964; Paulson 1962, 28ff.; Hultkrantz 1996.

sagt, emedan den förbliver orörlig och fast]. *Wæralden tjuold*, id. *tjuoldats*, dim en liten påle."[11]

Maylmen stytto benämns alltså här *Wæralden tjuold*. Polstjärnan kallas för pålen eller världspålen, därför att den är den synliga delen av den osynliga pelare som håller upp världen och kring vilken himlen roterar.

Irminsûl

Världspelaren som kultobjekt är inte belagd på det fornnordiska området men däremot på det kontinentalgermanska. Så berättar den år 806 skrivna krönikan Chronicon Laurissense minores, att då Karl den store år 772 erövrade borgen Eresburg i Sachsen, så förstörde han *fanum et lucrum eorum famosum Irminsul* [deras berömda helgedom och lund Irminsul].[12]

I Einhards Annales Fuldenses sägs något senare att han förstörde *idolum, quod vocabatur Irminsul* [den avgudabild /eller det kultföremål/ som kallades Irminsul].[13]

Strax före sin död år 865 påbörjade Rudolf, munk i klostret Fulda, skriften Translatio S. Alexandri till minnet av att helgonets reliker skulle överföras från Rom till Wildeshausen. Som bakgrund ger han en bild av sachsarnas tidigare vantro:

> De [sachsarna] dyrkar grönskande träd och källor. De dyrkar även en trädstam av icke ringa storlek, rest i höjden under bar himmel; på sitt modersmål kallar de den Irminsul, varmed på latin menas en världspelare enär den uppbär allt.[14]

Också i Widukinds Res gestae saxonicae, som skrevs år 967, förekommer en episod förlagd till hösten 531 som berör Irminsûl:

> När det nu blivit morgon, förde de sin örn till den östra porten, upprättade ett segeraltare och dyrkade i enlighet med våra fäders irrlära med egen ceremoni sina kultföremål: till namnet liknande Mars, till sin pelarform Herkules, till sin plats Solen, som grekerna kalla Apollo. Därav visar det sig, att deras åsikt är trolig, som anse att sachsarna leda sitt ursprung från grekerna, emedan Mars på grekiska heter

---

11 Lindahl & Öhrling 1780, s. 478.

12 Annales Laurissenses Minores. Anno 772. Monumenta Germaniae Historica. Tomus II, s. 117.

13 Einhardi Fuldensis Annales. Anno 772. Monumenta Germaniae Historica. Tomus I, s. 348.

14 "Frondosis arboribus fontibusque venerationem exhibebant. Truncum quoque ligni non parvæ magnitudinis in altum erectum sub divo colebant, patria eum lingua Irminsul appellantes, quod latine dicitur universalis columna, quasi sustinens omnia." – Translatio S. Alexandri. Monumenta Germaniæ Historica Scriptorum. Tomus II, s. 676.

> Hirmin eller Hermes, vilket ord vi ännu i dag använda för att beteckna beröm eller klander, okunniga (om dess verkliga betydelse).[15]

Widukind uppfattar Irminsûl som en pelare förbunden med guden Hirmin (=Irmin). Han förväxlar Ares och Hermes och härleder Hirmin genom etymologisk spekulation ur den grekiske guden Hermes' namn. Irmin betyder 'stor, väldig'. Det förklarar att Widukind säger att "vi ännu i dag använda [ordet Hirmin] för att beteckna beröm eller klander". Ordet torde ha kunnat användas som ett förstärkningsord i positiv och negativ mening. Så svarar fornsachsiskans *irmin-* mot fornvästnordiskans *jǫrmun-* med grundbetydelsen stor, väldig, upphöjd i t.ex. *Jǫrmungandr*, 'den stora [väldiga] staven', dvs. Midgårdsormen, eller i *Jǫrumunr*, ett Odinsheiti.[16]

Widukinds uppfattning av Irmin som en gudom kan sammanställas med Tacitus' uppgift i Germania (kap. 2):

> I gamla sånger, vilka bland dessa folk utgöra den enda sortens historieskrivning, förhärliga de en gudom Tvisto, jordens son. Denne uppges ha sonen Mannus, folkets upphov och grundare; Mannus i sin tur säges ha tre söner, efter vilka de som bor närmast oceanen skola heta ingaevoner (*Ingaevones*), de som bo mitt i landet herminoner (*Herminones*) och de övriga istaevoner (*Istvaevones*).[17]

Då uppgiften enligt Tacitus går tillbaka på gamla sånger bör namnen ha varit allittererande. *Herminones* har i så fall haft formen *Erminones*. "De folk som bor mitt i landet" bör alltså som eponym ha haft guden **Ermin*, dvs. Irmin. - Irminsûl kan således tolkas som antingen 'Den Stores [Väldiges, Upphöjdes] pelare' eller som 'den stora [väldiga] pelaren'.[18]

---

15 "Mane autem facto ad orientalem portam ponunt aquilam, aramque victoriae construentes secundum errorem paternum sacra sua propria veneratione venerati sunt: nomine Martem, effigie collumpnarum imitantes Herculem, loco Solem quam Graeci appellant Apollinem. Ex hoc apparet aestimationem illorum utcumque probabilem, qui Saxones originem duxisse putant de Graecis, quia Hirmin vel Hermis Graece Mars dicitur, quo vocabulo ad laudem vel vituperationem usque hodie etiam ignorantes utimur." - Widukind. Res gestae Saxonicae, s. 100. - Översättning enligt Palm 1948, s. 89f.

16 Falk 1924, s. 21, de Vries 1962, s. 295.

17 Tacitus' Germania, översatt av Alf Önnerfors, s. 33

18 Palm 1948, s. 75ff., Sverdrup 1924, s. 102ff., de Vries II 1970, s. 14ff. Enligt Sverdrup och de Vries återgår troligen *irmin-/jǫrmun-* på ett ord **ermena-* med betydelsen 'guden tillhörig', 'från guden stammande', 'helig', vilket senare skulle ha fått betydelsen 'stor', 'väldig'. De Vries tror sig därtill kunna spåra Tîwaz bakom Irmin. Att den gudomlige förfadern **Ingwaz* (ags. Ing, fvn. Yngvi = Frey) givit ingaevonerna namn torde vara närmast obestritt.

Tor och Horagalles

Den samiske guden åskguden *Horagalles* bär liksom Veralden olmai ett namn som är ett nordiskt lån. Det är helt enkelt 'Torkarl' i samisk ljudåtergivning. Det inledande h-ljudet motsvarar i sydsamiskt uttal det fornnordiska þ-ljudet i *Þorr.*[19] Ofta förekommer han i källtexterna under benämningen Thor eller Thoren eller Thordön. Hans samiska namn är *Tiermes*.

Av Henric Forbus framställs han i samma skrift som citerats ovan på följande sätt:

> *Horagalles*, Thordön, wed Jukasjerf *pajanolmai* [av *bajan* 'åska'[20]] och *ahkegas* kallad: i Arioplog på begge sidor om fjelryggen *Horagalles* och *Ahkegas*; i Trundheims Ampt och Uhmeå Lapmark *Horanorja*. Denne slår i sin wrede både menniskjor och creatur ihjäl, äfwenledes stora stycken af bergen, hwilkens wrede at stilla och dämpa, är offret skjedt til honom, af en OxRen. Han förmenes wara blåkläd, af och an fara i skyn, och gifwa dunderslag och blixt, hwarföre ock honom til ära en hammar gjöres af 2 famnars längd, wäl utskurin och påritad, som med blod här och der beständes och smörjes. Somliga mena at Horagalles och Rariet [=Radien] skola wara et.[21]

Horagalles avbildas på trummorna med en hammare i ena eller i vardera handen. I Nærø-manuskriptet står att samerna till de olika gudarna offrade renar, hästar, getter, hundar, katter, tuppar och andra fåglar, dvs. förutom renar samma offermateria som hos nordborna. Det sägs också att de offrade träföremål som t.ex. långa och stora hammare till Tor och hackor och spadar till Waralden olmay.[22]

Det tycks också vad gäller Tor finnas intressanta beröringspunkter mellan fornnordisk myt och samisk kult. I Snorres Edda (Skáldskaparmál) återges myten om Hrungnir som i sammandrag lyder:

Tor var öster ut för att slå troll. Odin red på Sleipnir till Jotunheim och kom till jätten Hrungnir. En ordväxling uppstod om vem som hade den bästa hästen. Oden sade att han kunde sätta sitt huvud i pant på att en bättre häst än Sleipnir inte fanns i hela Jotunheim. Hrungnir blev vred och satte sig upp på sin häst och red i sådan jättevrede efter Odin att han inte märkte något förrän han kommit innanför Asgrind. Asarna bjöd in honom till dryckesgille. När han blev drucken sade han att han tänkte lyfta upp och bära Valhall till Jotunheim, driva ner Asgård i jorden och dräpa alla gudarna utom Freyja och Siv som han skulle ta med sig hem. Asarna nämnde Tors namn och genast kom Tor farande in i

19 Wiklund 1910, s. 113.
20 Ibid.
21 Reuterskiöld 1910, s. 33.
22 Qvigstad 1903, s. 36f.

hallen med hammaren lyft till slag och mäkta vred och undrade vem som givit Hrungnir fri lejd i Valhall. Hrungnir sade att det vore ringa heder för Tor att dräpa honom vapenlös och utmanade honom till holmgång. "Det var stor dårskap," sade han "att jag lämnade min sköld och mitt bryne (*hein*) hemma."

Så kom holmgången till stånd. Jättarna gjorde en man av lera som var nio rastmil hög och tre rastmil bred under armarna och som fick namnet Mökkurkalve. De gav honom hjärtat från en märr. Det satt inte stadigt i honom då Tor kom, det sägs att han pissade på sig. Hrungnir hade ett hjärta som var vida känt. Det var av hård sten, skarpkantat och med tre utskjutande hörn, så som man sedan har skurit ut det märke som kallas Hrungnishjärta (*Hrungnishjarta*). Hans huvud var också av sten liksom den stora och tjocka sköld som han höll framför sig. Som vapen hade han en brynsten som han bar över axeln. Vid hans sida stod lerjätten.

Nu kom Tors medhjälpare Tjalve och varnade Hrungnir: "Du står ovarsamt när du håller skölden framför dig, jätte. Tor har sett dig, han färdas under jorden och kommer nog att angripa dig underifrån." Hrungnir ställde sig på skölden och fattade brynstenen med bägge händerna. Tor kom med blixt och dunder genom luften och kastade hammaren samtidigt som Hrungnir slängde iväg brynet. Hammaren och brynet möttes i luften och brynet gick mitt itu. Det ena stycket föll till marken och av det har alla brynstensberg blivit till. Den andra biten träffade Tor i huvudet, så att han föll framstupa. Hammaren krossade Hrungnirs huvud och Hrungnir föll så att hans ena ben blev liggande över Tors hals. Mökkurkalve föll med ringa heder i kamp mot Tjalve. Men asarna kunde inte med sin samlade styrka lyfta Hrungnirs ben från Tors hals. Tors och Jarnsaxas son Magne, bara tre nätter gammal, kom då och lyfte med lätthet upp benet.

Tor for hem till Trudvang och brynet satt fast i huvudet på honom. Völvan Groa, hustru till Aurvandil kom till Tor och sjöng galdrar över honom tills brynet började lossna. Då Tor kände det och fick hopp om att bli fri från brynet, så ville han belöna henne för hennes läkekonst och göra henne glad. Han berättade då att han hade vadat norrifrån över Elivågor och burit Aurvandil i sin mes på ryggen söderut från Jotunheim. Och som bevis nämnde Tor att en av Aurvandils tår hade stuckit ut ur mesen och blivit så frusen att han brutit av den och kastat upp den på himlen och gjort den stjärna som heter Aurvandilstå. Tor sade att det inte skulle dröja länge förrän Aurvandil kom hem. Groa blev så glad att hon inte kunde minnas flera galdrar och brynet lossnade inte mer och sitter därför fortfarande i Tors huvud. Snorre avslutar: "Och detta tjänar som varning att man inte skall kasta brynen tvärs igenom ett rum för då rör sig brynet i Tors huvud."

Myten återges i Tjodulf från Hvins Haustlǫng[23] från tiden omkring år 900 som citeras av Snorre och kenningar i andra skaldedikter alluderar på den. Georges Dumézil har genom jämförelser med Hrólfs saga kraka gjort troligt att myten delvis har sin bakgrund i en initiationsrit.[24] Här finns två "levande statyer", Mökkurkalve av lera och Hrungnir med huvud och hjärta av sten, som möjligen på ett eller annat sätt varit "teaterrekvisita" i ett drama om utvecklingsgången från förlamande rädsla till oövervinnerligt mod. I fornnordisk föreställningsvärld hade en räddhågad man ett stort och löst hjärta, medan en modig mans hjärta var litet och fast som ett ekollon.[25] På något inte längre fullt skönjbart sätt skulle Tjalve eller Magne ha initiandens roll. Som berättelsetekniska stereotyper finns vidare etiologiska inslag: Den ena biten av Hrungnirs brynsten gav upphov till alla brynstensberg och Hrungnerhjärtat – vilket väl är underförstått i berättelsen – blev ursprunget till detta magiskt-rituella tecken; Aurvandils tå förklarar tillkomsten av en viss stjärna.[26]

Några samiska källtexter kastar ytterligare ljus över Hrungnermyten. I Johannes Schefferus' Lapponia från 1673 återger Schefferus med Samuel Rheen som sagesman samt genom en anonym källa följande om "Torsbeläten":

> Av Samuel Rheen få vi ytterligare veta, att lapparna göra huvudet av roten, den övriga kroppen av stammen. "Desse beläten giöra the af biörk, af thes root hufwudet och båhlen af then andra delen." Björkar, särskilt på sumpiga ställen, sluta under marken liksom i ett klot, från vilket de övriga rötterna utgå, varför det icke är svårt att forma detta klot till något som liknar ett människohuvud. För att det skall bli riktigt tydligt, att det är en bild av Tor, sätta de en hammare i hans högra hand. Samuel Rheen slutar beskrivningen av Tors beläte med orden, "med een hammar i handen." Hammaren är liksom det kännetecken, varigenom Tor skiljes från andra gudar. På huvudet fästes en järnspik samt en bit flinta, för att det skall se ut som om Tor sloge eld. Anonymus skriver: "I afgudabelätens hufuud slå the en stålnagel eller spiic och itt styke flintsten, ther med Tor skall slå eld."[27]

Den brynsten som Tor har i huvudet motsvaras av det stycke flintsten som den samiska Torsbilden har insatt i huvudet och med vilken man tydligen rituellt slagit eld. En eldslagningsrit förknippad med en åskgud kan tyckas naturlig. Kanske har 'flintsten' av episka skäl kommit att förvandlas till det mer "handgripliga" 'brynsten'.

Finska paralleller är här av intresse. Ilmarinen föreställdes som en himmelsk smed. I en trollformel för att stoppa blodflöde sägs: "Hämta spiken från Pohjola,

---

23 Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning I B, s. 14ff.

24 Dumézil 1959, s. 109ff.

25 Lönnroth 1964, s. 44ff.

26 För *Hrungnishjartas* förbindelse med triskele och valknut se de Vries I 1970, s. 42ff. och de Vries II 1970, s. 127ff.

27 Schefferus, Lappland, 1956. Översättning från latinet av Henrik Sundin, s. 137.

från Ilmarinens städ."[28] I några runosånger talas om himlens *sarana*, 'himlens axeltapp'. I en sång, där Lemminkäinens moder far till Päivölä, för att söka sin försvunna son, hotar hon att sönderbryta himlens *sarana*, om hon inte får veta var sonen finns.[29] I ett österbottniskt tingsprotokoll från 1658 förekommer i en trollformel himlens *sarana* som eldens ursprung. Frågan "på vad slog man eld" besvarades i formeln med orden "på himlens *sarana*".[30] I en sång från Salmi i östra Finland omnämns "luftens Ukko" (*Ukko ilmollinen*) som sägs vara "himlens hamrare", och "Karlavagnens uppställare" och den som "ställde upp eller stötte *sarana* in i himlen" och att sedan dess "slås det eld därpå i himlen".[31]

Spiken eller stålnageln har sin motsvarighet på fornnordisk botten. Den svarar mot de s.k. *reginnaglar*[32], gudaspikar, som enligt Eyrbyggja saga var inslagna i högsätesstolparna (*ǫndvegisúlur*[33]). Dessa stolpar torde haft en rituell funktion i stormannagårdar och i de kultbyggnader som hoven utgjorde. De kunde ha en bild av Tor inhuggen och ett antal av landnamsmännen förde med sig högsätesstolparna när de skulle bosätta sig på Island. De kastade ut stolparna innan de nått land och bosatte sig i närheten av den plats där stolparna flutit i land. I vissa fall sägs det att det var Tor som bestämde platsen. Mest känd är skildringen av Þórólfr Mostrarskegg som både förekommer i Landnámabók[34] och i en något utförligare version i Eyrbyggja saga som här citeras:

> Hrolf var en stor hövding och förde stort hus. Han förestod Torshovet på ön och var så stor vän till Tor att han därför kallades Torolf. [...]
> Hrolf Mostrarskegg anställde ett stort blot och rådfrågade Tor [genom divination - *gekk til fréttar*], sin käre vän, om han skulle förlika sig med kungen eller lämna landet och söka sin lycka på annat håll. Tors svar visade honom till Island. Därefter skaffade han sig ett stort havsskepp, som han utrustade för färd till Island och han tog med sig husfolk och bohag. Många av hans vänner gjorde sig också redo till färd tillsammans med honom. Han bröt ned hovet och tog med sig det mesta av byggnadsvirket och likaså jorden under stallen [*undan stallanum*[35]] som Tor hade suttit på. Därpå seglade Torolf ut på havet, han fick god vind och fann landet, varefter han for längs sydkusten och väster ut runt Reykjanäs. Då mojnade vinden och de såg stora fjordar som skar in i landet. Torolf kastade överbord sina högsätesstolpar [*ǫndvegissúlum*] som stått i hovet; på den ena var Tors bild inskuren.

---

28 SKVR VI 1:3340, 3347, 3452.
29 [Holmberg]-Harva 1932, s. 301f.
30 Hertzberg 1889, s. 63.
31 SKVR VII I:88; [Holmberg]-Harva 1932; [Holmberg]-Harva 1943, s. 23f.
32 Holtsmark 1980–1982.
33 Birkeli 1932, s. 23ff.
34 Landnámabók, s. 124f.
35 fvn. *stallr* m. eller *stalli* m. Uppbyggnad för gudabilder, "altare", se Nordland 1980–1982.

> Han förklarade nu att han skulle bosätta sig på den plats där Tor lät dem flyta i land.[36]

Så skedde också. På den platsen uppförde han en stor gård som han kallade Hovstad. Och där lät han också bygga ett hov, som var ett stort hus:

> Dörren var på sidoväggen nära bortre änden. Innanför stod högsätesstolparna, och i dessa var spikar inslagna; de kallades *reginnaglar.*[37]

Det finns anledning att anta att högsätesstolpen med mikro–makrokosmos-symbolik representerade världspelaren och att *reginnagli* (plur. *reginnaglar*) symboliserade dess fäste i polstjärnan. Jmf. Lindahl & Öhrling ovan som för samiskans vidkommande likställer påle med *stella polaris*. Därtill förekommer på samiska för polstjärnan *albme-navalle* 'himmelsspiken' och förklaringen *man vægast albme jorra*, 'kring vilken himlen vrider sig'.[38] På estniska heter polstjärnan *põhja nael*, 'nordspiken', samojeder kallar den 'himmelsspiken' och säger att "hela himlen vrider sig runt den". Fornfinnarna hade ett motsvarande uttryck, vilket framgår av samiskans *bohinavalle*, 'nordspiken', vilket är ett lån från finskan.[39] En annan samisk källtext ger ytterligare stöd för detta antagande. Det är Knud Leems Beskrivelse over Finmarkens Lapper, 1767, där han i kapitlet om "Lappernes afgudiske Ofringer" beskriver offerplatsen Sölfar-Kapper:

> Lapperne kalde den Klippe, hvor benævnte Offer-Sted befindes: Sölfar, og en Hue: Kapper; altsaa betyder Ordet paa Dansk: Sölfars Hue. Dette er ved den østre Side af Porsanger-Fiorden omtrent en halv Miil fra Søen beliggende navnkundigt Offer-Sted. Jeg haver selv beseet det; det staar to høye Steene, den eene jevnsides hos den anden, af hvilke een er med guul Mosse bevoxen. Hos disse Steene laae Steege-Pinde, de saa kaldede Bassem-Morak, hvilke Lapperne havde brugt, da de gastrerede ved at koge, stege og æde Kiødet af de Dyr, som ofredes til den, efter deres Indbildning sin Bolig sammesteds havende, Gud. Imod bemeldte tvende høye Steene var Krydsviis

---

36 "Hrólfr var hǫfðingi mikill ok inn mesti rausnarmaðr; hann varðveitti þar í eyjunni Þórshof ok var mikill vinr Þórs, ok af því var hann Þórólfr kallaðr. [...] Þórólfr Mostrarskegg fekk at blóti miklu ok gekk til fréttar við Þór, ástvin sinn, hvárt hann skyldi sættask við konung eða fara af landi brott ok leita sér annarra forlaga, en fréttin vísaði Þórólfi til Íslands. Ok eptir þat fekk hann sér mikit hafsskip ok bjó þat til Íslandsferðar ok hafði með sér skuldalið sitt ok búferli. Margir vinir hans réðusk til ferðar með honum. Hann tók ofan hofit ok hafði með sér flesta viðu, þá er þar hǫfðu í verit, ok svá moldina undan stallanum, þar er Þórr hafði á setit. Siðan sigldi Þórólfr í haf, ok byrjaði honum vel, ok fann landit ok sigldi fyrir sunnan, vestr um Reykjanes; þá fell byrrinn, ok sá þeir, at skar í landit inn fjǫrðu stóra. Þórólfr kastaði þá fyrir borð ǫndvegissúlum sínum, þeim er staðit hǫfðu í hofinu; þar var Þórr skorinn á annarri. Hann mælti svá fyrir, at hann skyldi þar byggja á Íslandi, sem Þórr léti þær á land koma." – Eyrbyggja saga, kap. III och IV, s. 6f.

37 "váru dyrr á hliðvegginum ok nær ǫðrum endanum; þar fyrir innan stóðu ǫndvegissúlurnar, ok váru þar í naglar; þeir hétu reginnaglar;" – Eyrbyggja saga, kap. IV, s. 8.

38 [Holmberg]-Harva 1943b, s. 22f.

39 Holmberg-[Harva] 1922, s. 10f. och 1927, s. 211.

> opreyst mange Kieppe af tørr Fyrre-Træ, alternatim udskaarne med trende Beene-Skaar, samt trende Kryds, og følgelig visende Anskueren disse Characterer: IIIXXXIII+ + +IIIXXX. Ved den østre Side af samme Steene befandtes en lang fiirkantig paa samme Maade, som de nyelig ommeldte Kieppe, udskaaren Bielke, sat med sin nederste Ende fast i Jorden gandske nær hos Steenene, og hældende med den anden Ende imod Østen, imod Solens Opgang, samt havende alleryderst i Enden en Jern-Nagle, af Skikkelse, som det Jern-Søm, hvormed man digter Bræderne paa Fisker-Baade og andre deslige Fartøyer samman; hvilket giver nogen Formodning om, at den Afgud Thor, efter det, som Schefferus melder om ham, her er bleven dyrket, endskiønt ingen Afgud, under det Navn Thor eller Storjunkare, Finmarkens Lapper nu omstunder er bekiendt.[40]

Leems bok avslutas med 100 kopparstick som är utförda av O. H. Lode och tjänar som illustrationer till texten. Leem upplyser i förordet att han själv gjort de teckningar som konstnären haft som förlaga. Denne har alltså inte själv med egna ögon sett motivet. Då Leem besökte offerplatsen var den inte längre bruk. Nedan (s. 163) återges bilden till det citerade avsnittet.

*

Ordet *reginnagli*, plur. *reginnaglar* finns endast belagt på några få ställen i den fornnordiska litteraturen. I en av handskrifterna till Snorres Edda (AM 748 I, 4°) finns några *heiti* för 'spik' antecknade, bl.a. *regingaddi* och *veraldarnagli*. Som påpekats av Axel Olrik torde *gaddi-* i *regingaddi* vara avlett av *gaddr* och beteckna en pigg, en spik som inte är helt inslagen utan skjuter ut från sitt underlag och *veraldarnagli* kan lätt associeras med **veraldarsúla*, dvs. en språklig motsvarighet till *maylmen stytto* och *columna universalis*.[41] *Reginnagli* skulle då ha betydelsen av det fäste som håller världen uppe och den centralpunkt kring vilken himlen vrider sig. Den betydelsen finns, om än i överförd mening, i Þórarinn loftungas dikt *Glælognskviða*, strof 10, som skrevs 1032, vilket också uppmärksammades av Olrik. Dikten är tillägnad Svein Alfivuson och handlar om de under som sker vid Olav den heliges reliker och grav: blinda och stumma söker sig dit och lämnar graven helade. Svein efterträdde Olav den helige och skalden uppmanar honom i strof 9: "Bed Olav om att han unnar dig sitt landet – han är Guds vän – ; han uppnår hos Gud själv god äring och fred (*ár ok frið*) för alla människor."[42] Den följande strofen lyder:

---

40 Leem 1767 [1975], s. 437f.

41 Olrik 1910; Holtsmark 1980–1982. Den som dock först fäste uppmärksamheten på ordet *veraldarnagli* och uppfattade det som en kosmologisk symbol för polstjärnan var Viktor Rydberg. Rydberg 1886, s. 437.

42 Översättning enligt Finnur Jónsson i Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B 1, s. 301.

Þás þú rekr	När du vänder
fyr reginnagla	till bokmålets
bóka-máls	*reginnagli / reginnaglar*
bœnir þínar.[43]	dina böner.

Innebörden i kenningen *reginnagla bóka-máls* har tolkats olika. *Bóka-máls* (gen.) betyder 'bokmålets' och syftar på kristendomen eller den kristna gudstjänsten. Bokmålets *reginnagla* (antingen ack. sing. eller ack. plur.) kan då syfta på Olav och betyda 'kristendomens eller gudstjänstens uppbärare och centralgestalt'. Den tolkningen, som väl harmonierar med föregående strof, skulle i så fall vara ett uttryck för den begynnande Olavskulten[44] och är den sannolikaste och vanligast förekommande. Finnur Jónsson tolkar dock *bókamál* som 'gudstjänst' och *reginnagla* som plur., vilket ger betydelsen 'gudstjänstens centralgestalter och uppbärare', dvs. 'prästerna'.[45] Dikten använder sig avsiktligt av det förkristna religiösa betydelseladdade ordet *reginnagli* och den hedniska offerformelns liturgiska ordsammanställning *til árs ok friðar* och sätter in dessa ord i den nya kristna världsbilden. De olika tolkningarna påverkar ej betydelsen av *reginnagli* som blir meningsfull mot bakgrunden av Eyrbyggja saga och samiska paralleller.

Axis mundi, stav och offerträ

Världspelaren och världsträdet är fenomenologiskt sett att betrakta som funktionella alternativ.[46] I Havamalstroferna 138–141 hänger Odin sårad med spjut, offrad till sig själv, av sig själv (*geiri undaðr / oc gefinn Óðni / siálfr siálfom mér*) i världsträdet. Stroferna återger den mytologiska förebilden för det människooffer som tillägnades Odin. I Vikarsblotet beskrivs offerritualet och det träd som används som offerredskap. Trädet kan ses som en kultisk replik av världsträdet. Detta dubbla mikro-makroperspektiv kommer också till uttryck i Adams skildring av det hemlighetsfulla och mäktiga trädet invid Uppsalatemplet.[47] Såväl Odin som Tor och Frey synes ha en koppling till den här typen av kosmologisk föreställning och kultisk representation. Pelaren (och i viss mån trädet) symboliserar guden/offermottagaren och dennes celesta position samtidigt som den avgränsar och heliggör det offrade. Man har därför anledning att

---

43 Ibid.

44 Paasche 1948, s. 43f.

45 Olrik 1910; Holtsmark 1980–1982; Finnur Jónsson i Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B I, s. 301.

46 Holmberg-[Harva] 1922.

47 Drobin 1991; Den poetiska Eddan: Neckel-Kuhn, s. 40f. Gautreks saga, kap 7; Saxo, bok 5–7; Adam av Bremen, bok 4, skolion 138.

tänka sig en glidande skala av stavar från enklare offerredskap till symboliskt och storleksmässigt mer utrerade kultobjekt.[48]

Stavar av olika slag har förekommit i den fornnordiska religionen. Så återger t.ex. den arabiska historiografen Qazwînî, som skrev på 1200-talet, en skildring av en resa till Otto den stores hov som en viss Ibrahîm ibn Ahmed aṭ-Ṭarṭûschî gjort någon gång kring år 973 och då kommit till Slesvig, dvs. Hedeby/Haithabu[49]:

> Slesvig är en mycket stor stad vid världshavets yttersta rand. Inne i staden finns sötvattenskällor. Dess invånare är Siriustillbedjare [ett uttryck för hedningar], utom ett litet antal som är kristna och äger en kyrka där. At-Tartûschî berättar: De firar en fest, vid vilken alla kommer tillsammans för att fira sin gud och för att äta och dricka. Den som slaktar ett offerdjur reser vid ingången till sitt hus pålar och hänger upp offerdjuret, vare sig det nu är en oxe, en bagge, en bock eller ett svin, så att folk skall få veta att han offrat det för att ära sin gud. Staden är fattig på varor och välgång. Invånarnas huvudnäring består av fisk, som det finns gått om.[50]

Ibn Fadlan, utsänd som sändebud till volgabulgarerna av kalifen i Bagdad, kom år 922 till ruserna eller varjagerna, dvs. svenska nybyggare i Ryssland och skildrar i sin bok Risâla bl.a. följande:

> När deras skepp kommer till denna hamn, stiger alla ut och har med sig bröd, kött, lök, mjölk och öl [eller vin]. De beger sig till en lång påle nedslagen i jorden, med ett människoliknande ansikte: runtomkring finns det mindre bilder och bakom dessa långa träpålar, nedslagna i jorden. De vänder sig till den största bilden, faller ned och tillbeder och säger. "Herren, jag har kommit från fjärran land och har fört med mig så och så många slavinnor, så och så många sobelskinn" tills han uppräknat alla handelsvaror han fört med sig. Så säger han: "Jag har kommit till dig med dessa gåvor," och med dessa ord lägger han ned dem framför träbelätet och säger: "Jag vill att du skall ge mig en köpman som har många dinarer och dirhems och som köper av mig allt vad jag vill och inte motsätter sig vad jag säger!" Och så går han bort.
>
> Men om det blir svårt att sälja och dagarna går, vänder han tillbaka med sin gåva en andra och en tredje gång. Om han ändå inte får vad han vill ha, bär han sin gåva till var och en av de små bilderna och ber dem om förmedling och säger: "Dessa är min Herres hustrur och döttrar och söner." Och så fortsätter han att söka sig till den ena bilden efter den andra, att be till den och anhålla om deras hjälp och förödmjuka sig inför dem. Men ofta går försäljningen bra för honom, och han får sålt, och då säger han: "Min Herre har tillfredställt mig, nu måste jag tacka honom!" Då tar han och slaktar ett antal får och hornboskap och utdelar en del av köttet som gåvor men bär resten fram till det stora träbelätet och de små som står runt honom, men hänger upp ox- och fårhuvudena på träpålar, som är nedslagna i marken. Om

---

48 För samernas vidkommande, se sammanställningen i Mebius 1968, s. 64ff.

49 Jankuhn 1963, s. 172f.

50 Arabische Berichte, s. 29

natten kommer hundarna och förtär alltsammans. Och han som gjort detta säger: "Min Herre är nådig mot mig och har förtärt min gåva."[51]

*

Andra minnen av stavkult finns i Eidsivatingslagen och sannolikt i Gutalagen och Gutasagan. I den äldre Eidsivatingslagens kristenrätt (1, 24) sägs att "...*engi maðr skal hafa í húsi sínu staf eða stalla*, stav eller *stalli*[52] – ingen skall i sitt hus ha stav eller *stalli*" (nom., uppbyggnad för gudabilder, "altare", se not 35). Sammanhanget visar klart att 'stav' här använts för kultiska ändamål.

I Gutalagen (kap. 4) står: "*Engin ma haita a huatci a hult eþa hauga eþa haþin guþ. huatki a vi e[t]þa stafgarþa* – Ingen må åkalla hult [helig lund, offerlund] eller högar [troligen gravhögar] eller hedniska gudar, helgedomar [*vi* betyder helig plats, helgedom och ingår som förled i bl.a Visby] eller stavgårdar."[53]

Stavgårdar (fgutn. *stafgarþa* ack. pl.) brukar vanligtvis tolkas som en med stavar eller stolpar inhägnad plats, men som Axel Kock visat är det språkligt lika möjligt – och innehållsligt sannolikare – att tolka ordet som en inhägnad inom vilken en eller flera heliga stavar finns.[54] I Gutasagan finns också ett belägg för 'stavgårdar' som ansluter sig till Gutalagens kontext: "*Firi þan tima oc lengi eptir siþan. Troþu menn a hult oc a hauga wi oc stafgarþa oc a haiþin guþ* – Före den tiden och länge därefter trodde man på hult och på högar, helgedomar och stavgårdar och på hedniska gudar."[55]

I detta sammanhang är vissa ortnamn av intresse. Så tolkas t.ex. *Nälsta* i Spånga sn., Uppland (Närthastaff 1354, Nerdesta 1498) tämligen samstämmigt som återgående på ett fornsvenskt *Nærþarstaver*, dvs *Njärds stav. Njärd är den östnordiska formen av Njǫrd. Om gudomen Njärd i anslutning till den isländska mytologin är att förstå som manlig eller i anslutning till Tacitus' gudinna Nerthus är att förstå som kvinnlig är ett problem som vi här lämnar därhän.[56] Samma tolkning torde gälla för *Nällsta*, Selaön i Mälaren (nerddestum 1334, nærdistom 1411). Hellberg påpekar att då slutleden i namn på *-stav* mycket

51 Wikander 1978, s. 64f.
52 Norges gamle Love I, s. 383.
53 Samling af Sweriges Gamla Lagar, Sjunde Bandet, s. 14; övers. Holmbäck och Wessén, Svenska landskapslagar, Fjärde serien, s. 207 och 248f.
54 Kock 1912, s. 199ff.; Palm 1948, s. 107ff. Se också Olsson 1976 och Holmbäck och Wesséns kommentar ovan.
55 Samling af Sweriges Gamla Lagar, Sjunde Bandet, s. 93; övers. och kommentar Holmberg och Wessén, s. 292, 304.
56 Ståhl 1982; Hellberg 1986, s. 50f.; Brink 1988, s. 55. Jmf. de Vries II 1970, s. 203f.

tidigt kunde förlora sitt slutljudande *v* så kom sannolikt ett antal stav-namn att associeras med *sta*-namnen och förlora sin identifierbarhet.[57]

Ett annat ortnamn av intresse här är det bohuslänska sockennamnet *Harestad* (harund stada sokn 1354, Harunda stad, Harondastaf 1388). Det har av Magnus Olsen uppfattats som en sammansättning av fvn. *hǫrund* f., 'fallos' och *stafr*. Olsen tänkte sig att namnet betecknade antingen en "fallosstav" eller en "fallosgudastötta" och hänvisade till Graans relation ovan, där en rens *membrum genitale* bundits vid ett "träbeläte" som gjorts av björk.[58]

I Hervararsagan berättas om Blot-Sven:

> Sven, kungens svåger, stannade kvar på tinget. Han erbjöd svearna att ställa till blot för deras räkning om de ville ge honom kungadömet. Alla sa ja till Svens erbjudande, och han valdes till kung över hela Svealriket. En häst leddes fram på tinget, höggs i stycken och delades ut för att ätas, medan *blotträet* [fisl. *blóttré*] rödfärgades med blodet. Så övergav alla svearna kristendomen, införde offren på nytt och drev bort kung Inge; han for iväg till Västergötland. Blotsven var nu kung över svearna i tre år.[59]

Översättaren har här valt att återge *blóttré* med 'offerträd'. Det är språkligt lika möjligt att översätta ordet med blotträ i bemärkelsen 'påle'. Den första översättningen görs i anslutning till Adams skildring av offerlunden i Uppsala och den andra i anslutning till de textställen som refererats ovan.[60]

Slutligen kan nämnas att det litauiska ordet *stabas*, som betyder idol, går tillbaka på ett germanskt låneord, liksom också det litauiska *stulpai*, som betecknar en stolpformad gudabild (jmf. fn. *stolpi*, mht. stolpe), vilket visar att det germanska ordet för stav/stolpe tidigt haft en betydelseaffinitet med gudabild.[61]

*

Också bland slaver i Nordtyskland och kelter finns spår av samma föreställning och kultbruk bevarade. Så berättar Ebo i sin Vita Ottonis Bambergensis (III,I) att en *columna miræ magnitudinis* stått i templet i Wollin och Strabon (Strabo VII, 3, 8) nämner att triballiernas sändebud på Alexanders fråga vad de mest fruktade svarade: "Ingenting annat än att himlen skall falla ner över oss."[62]

---

57 Hellberg 1986, s. 50f.; Brink 1999, s. 44ff.
58 Olsen 1915, 251ff.; de Vries I 1970, s. 374; Brink 1988, s. 57.
59 Isländska mytsagor, övers. av Lars Lönnroth, s. 87; Hervararsaga, s. 160.
60 de Vries 1962: tre; Palm 1948, s. 98f.; Ström 1981, s. 373.
61 de Vries I 1970, s. 374f.
62 Mac Cana [1968] 1983, s. 29f.

Att man, vare sig det nu gäller kelter, samer eller något annat folk, tillber en påle eller pelare för att inte himlen skall ramla ner, kan tyckas primitivt. I sin kontext innebär det dock att man uttrycker veneration inför stjärnhimlen som välver och vrider sig kring en fast punkt – på nordliga breddgrader polstjärnan. Stjärnhimlen i full klarhet är väl det existensiellt mest anslående naturintryck som gives. Själva rotationen är ett uttryck för tillvarons rytm, växlingen mellan dag och natt, sommar och vinter, vegetationens framväxt och bortdöende. Om himlen skulle stanna i sitt lopp, så skulle också tiden upphöra att finnas till: livet vore slut; evigt mörker, total kyla, kaos skulle råda. Tanken är på ett folkligt plan till sin grund liknande den som i lärd form möter hos Platon i slutet av Staten och som kulminerar i Ptolemaios' komplicerade astronomiska världsbild.[63]

Sampo

Elias Lönnrots stora epos Kalevala är till sin intrig centrerat kring smidandet och bortrövandet av Sampo. De runodikter som bildar grunden för Sampo-cykeln går tillbaka på minneskunskapen hos runosångare i de nordvästra socknarna i Fjärrkarelen och från andra längre söder ut i Karelen. Den mest omfattande cykeln bevarades i Fjärrkarelen av familjer som på 1600- och 1700-talet flyttade dit från västra Finland. Arhippa Perttunens och Ontrei Malinens epos består av drygt 400 versrader.

Motiven är följande:

En snedögd hatfylld same försöker med sin båge ur bakhåll skjuta Väinämöinen, då denne färdas över havet. Han träffar hästen och Väinämöinen faller och driver under sex år och sju somrar hjälplöst omkring på havet. Grynnor och fiskedjup bildas där han flyter förbi. En fågel bygger sitt bo på hans knä. Då ägget faller ur boet i havet, så uppstår av dess delar himlen, jorden, solen, månen och stjärnorna. Vinden driver Väinämöinen till Pohjola, där Pohjolas härskarinnan, Pohjolakärringen med de glesa tänderna, lovar att hjälpa honom om han som lösen förbinder sig att smida *sampo* och utsmycka *kirjokansi* (det utsirade locket eller det brokiga valvet). Väinämöinen säger sig inte kunna göra detta men ger löfte om att sända smeden Ilmarinen till Pohjola som sägs ha smitt himlavalvet och vara den som mäktar smida *sampo* och utsmycka *kirjokansi*. Som lön utlovas Pohjolas sköna jungfru. Väinämöinen återvänder till sitt hemland och sänder genom trollkonst Ilmarinen till Pohjola (eller Ilmarinen beger sig självmant dit på friarfärd), där denne under dagen smider *sampo* och förfärdigar *kirjokansi* och under natten smeker jungfrun. Då Väinämöinen senare

63 Holmberg-[Harva] 1922, s. 3ff.; [Holmberg]-Harva 1938, s. 140ff.; Schröder 1929, s. 97.

frågar Ilmarinen hur det hela gått, berättar Ilmarinen att han fullföljt sitt värv men att Pohjolas jungfru vägrat att följa honom. Han förtäljer vilken lyckobringande tingest Sampo blivit:

Siit on jauho uusi sampo	Nu har den nya Sampo malt
kirjokansi kiikutteli:	*kirjokansi* rullat kring sin axel
jauho purnon puhtehessa	dagarna i ända har den malt
jauho purnon syötäviä	malt en tunna till förtäring
jauho purnon myötäviä	malt en tunna till försäljning
kolmannen pieltäviä.[64]	en tredje till förvaring.
(*Arhippa Perttunen*)	

Eller i en annan variant: "*siinä kyntö, siinä kylvö, siinä vilja kaikenlainen* - där var plöjning, där var sådd, där var all slags växtlighet."[65]

Väinämöinen grips av avund och vill röva bort Sampo till sitt eget hemland. Han utrustar en segelfarkost tillsammans med sina följeslagare Ilmarinen, Joukahainen och Vesiliitto eller Iku-Tiera för att hämta Sampo. De färdas till dess att de skymtar Pohjolas portar (även kallad de onda portarna), Hiisis borg, stemkumlen etc. Väinämöinen försänker Pohjolas folk i sömn, antingen med kantelespel eller med sömnpilar. De finner Sampo, som har sina rötter i jorden (eller befinner sig i ett gömställe bakom nio lås). Med hjälp av en hundrahornad oxe, med en tusenhövdad *tursas* (mytologiskt havsvidunder, inlånat från fn. *þurs*, 'troll', 'jätte') plöjer de loss Sampo som de bär ombord på sitt skepp. På väg hemåt uppmanas Väinämöinen att alltför tidigt stämma upp en sång, vilket gör att han med sin mäktiga stämma väcker Pohjolafolket. Pohjolas kärring blir varse sin förlust och utrustar ett skepp med 100 svärdsmän som roddare för att förfölja rövarna. Väinämöinen trollar ett skär i skeppets väg, skeppet kantrar och Pohjolakärringen förvandlar sig till en örn eller en grip och hinner upp de flyende. Väinämöinen slår av fågelns klor med styråran, men med sin enda återstående klo lyckas den vräka Sampo ned i vattnet. - Här slutar sången som ibland försetts med ett etiologiskt prosatillägg som säger att det är därför som havet är rikt (fisk, säl, musslor etc.) och jorden fattig, eller att det är därför som havet är salt (Grottesångsmotivet). Så översatte t.ex. A. J. Sjögren från karelskan till svenska: "Pohjan akka sänkte sedan sampon i sjön, hvaraf den blef rikare."[66]

---

64 Kuusi-Bosley-Branch 1977, s. 115.

65 Kuusi 1963, s. 227. De delar av första bandet av volymen *Suomen kirjallisuus* som skrivits av Matti Kuusi och Lauri Honko är översatta till svenska under titeln Sejd och saga. Fotnoter och illustrationer saknas. Egendomligt nog anges Kuusi och Honko som gemensamma författare till hela volymen. Endast på skyddsomslagets baksida framgår att Honko skrivit avsnittet om gråtkväden och Kuusi övrig text. Kuusi-Honko 1983, s. 206ff. Kuusi 1980–1982.

66 Kuusi 1980–1982. SKVR I 1: 79.

I en variant från Dalarna (finnar flyttade redan på 1600-talet till västra Dalarna) som 1817 meddelades Carl Axel Gottlund på prosa av en äldre finsk kvinna sägs det:

> Då slog unge Jompiainen med sitt svärd av två tår på Sampo [Sammas]; en flög i havet, den andra fick man på land; den som flög i havet gjorde havet salt; den man fick på land, den vart till gräs på marken. Hade man fått fler, skulle man fått säd utan att så den.[67]

Längre söderut i Karelen har man funnit samma motivkrets men infogat i ett omfattande friarepos. Rivalerna Väinämöinen och Ilmarinen friar till Pohjolas jungfru. För att vinna henne måste de utföra stordåd. Den ena smider Sampo och flyr därefter med såväl jungfrun som Sampo.[68]

Kaarle Krohn fick 1881 höra av Ontrei Malinens sonson att Sampocykeln brukat framföras i samband med vår- och höstsådden. I de fjärrkarelska sångerna kan man i flera fall se tecken på dylika rituella bruk, vilket tyder på att sångerna en gång haft plats inom ett kultdrama.[69]

*

Få föreställningar är så omskrivna inom folkloristiken som Sampo. Att det rör sig om ett underting som bringar lycka torde vara klart. Men vad är Sampo i närmare mening? De två som bringade klarhet i detta gjorde det i ett märkligt polemiskt-antitetiskt samspel. Här åsyftas religionshistorikern Uno Holmberg-Harva och språkmannen, fenno-ugristen Eemil Nestor Setälä.

Axel Olrik, den nydanande danske folkloristen och nordisten, skrev redan 1910 en kort artikel (9 sidor) Irminsul og gudestøtter, som tog upp mycket av de sammanhang mellan fornnordiska/germanska och samiska kultbruk och föreställningar som här behandlats.[70] Artikeln kom att inspirera Uno Holmberg (som 1927 bytte namn till Harva) att börja studera föreställningar kring världspelaren, världsträdet och världsberget hos de gamla högkulturerna och hos

67 "Löi nuori Jompainen miekalla kaks varvasta sammalta poiki: yksi lensi meree, toinen suaatiin muaale. Joka lensi mereen siite tuli suolat meree, joka suaatin muaale siite tuli heinet muaale. Kuin ois useet suaanut, nin ois vilja tullut ilman kylvämätä. (Maija Turpoinen)." Kuusi-Bosley-Branch 1977, s. 121. Kuusi 1963, s. 227; Kuusi-Honko 1983, s. 206f. Se också Järv 1985. Sampo kallas dock här för Sammas och är en flygande varelse i samma roll som annars Pohjola-kärringen förvandlad till en örn som förföljer Samporövarna.

68 Kuusi 1980-82.

69 Kuusi 1963, s. 73; Kuusi-Honko 1983, s. 60; Honko 1973, s. 340f.

70 Olrik 1910.

finska-ugriska och ural-altaiska folk.[71] Studierna resulterade 1920 i Elämänpuu [Livets träd], som 1922 kom ut i tysk översättning med titeln Der Baum des Lebens. Boken torde kunna betecknas som det mest inflytelserika religionsfenomenologiska arbete som skrivits i Skandinavien. Genom Mircea Eliades förmedling har resultaten av Holmberg-Harvas forskningar kring "centrumföreställningarna" blivit en etablerad del av religionshistorien världen över.

1918 skrev Holmberg-Harva följande korta artikel om Sampo i tidskriften *Virittäjä*, här oavkortad översatt till svenska:

> Tillägg till Sampoförklaringarna
>
> Som liten pojke hörde jag i min hemby (Ypäjä) talas om att zigenare, som man sade inte begravdes, "lever till världsstolpen" [*'mailmantolppa'*, dvs. lika länge som världsstolpen]. Man menade att de aldrig dog. Doktorerna Ojansuu (Akaa) och Salminen (Myrskylä) m. fl. berättar att de också hört folket använda talesättet: "den skall leva till världsstolpen" om en person som är långlivad. I Längelmäki har dr. Tunkelo hört talas om *"världsstod"* (= *-patsaasta*) i samma sammanhang. Såsom dr. Ojansuu anmärkt har detta talesätt en mycket tidigare motsvarighet. Talesättet i Lönnrots ordbok: "icke må denne lefva till *jordstolpen* [*maasammas*], till Metusalems ålder," motsvaras av estniskans *ilmasamba*: "ega ta või *ilmasambaks* jääda" ('er kann doch nicht ewig leben'). Ordet *sampa* el. *sammas* som förekommer i dessa ordstäv påträffas också i votiskan och står för stod, men i detta sammanhang en mytisk stod som bär upp himlen och kring vilken himlen roterar. Det estnisk-finska "sammas" motsvaras nämligen av germanernas *irminsûl* och samernas *maylmen stytto* ('världens stötta') el. *veralden tšuold*. De sistnämnda folken tillverkade också en bild av "världsstoden" och offrade till den (se U. Holmberg, Lappalaisten uskonto [Lapparnas religion], 56–58 och "Valhall och världsträdet" Finsk Tidskrift 1917). I lapskan betyder *veralden tšuold* ('världens påle') också polstjärnan som i allmänhet föreställes som toppen av en stod som bär upp himlen. Samma föreställning förekommer också hos altaiska folk, på vars språk polstjärnan betyder "en stod av järn el. guld". Att man även i Asien tillverkat en avbild av denna mytiska stod som man dyrkat med offer framgår av K. F. Karjalainens nyutkomna verk "Jugralaisten uskonto" [Jugra-folkens religion] (s. 162–164, bild 17) som vi skall återvända till senare. Hur har det förhållit sig med detta i Finland? Har man även här i forntiden för människohand tillverkat en motsvarighet till denna "sammas" som vridit himlens "kirjokansi"? Sångerna om smidandet av Sampo och bortrövandet av Sampo tycks peka på det. Vid ett annat tillfälle skall jag visa att Kalevalas Sampo sannolikt är just ett sådant föremål.

Holmberg-Harva återkom nästan inte till Sampo under de följande 25 åren men dokumenterade under tiden motsvarande världspelarföreställningar och kultrepliker mer än någon annan i sina etnografiska monografier över finsk-ugriska

---

71 Honko 1971, s. 61.

och sibiriska folk.[72] Setälä publicerade 1932 ett gigantiskt arbete på 654 sidor över Sampo och alla Sampo-tolkningar som fram till dags dato förekommit (s. 192–344) under titeln *Sammon arvoitus* [Sampos gåta].

Det är uppenbart att Setälä utgår från Holmberg-Harvas forskningar. Han citerar också *in extenso* Holmberg-Harvas ovan återgivna Virittäjä-artikel men ställer in Holmberg-Harva i raden av uttolkare som på olika sätt givit bidrag till diskussionen, även om han i epilogen nämner Olriks Irminsul og gudestøtter och Holmberg-Harvas Der Baum des Lebens som avgörande inspirationskällor. Setälä hävdar, med i stort sett stöd av de källor som refererats i denna uppsats,[73] att *kirjokansi* är himlen, och att uttrycket smycka *kirjokansi* betyder att förse himlavalvet med stjärnor,[74] att Sampo betyder (världs-)pelare eftersom *sampa* respektive *sammas* ännu i dag betyder 'pelare', 'stod'.[75] Men han tar också fasta på att hos vissa folk betyder beteckningen för polstjärnan också 'stolpe', 'pelare' och refererar bl.a. Lindahl & Öhrlings Lexikon Lapponicum från 1780 (se ovan) som säger att det samiska ord som betyder påle, *tjuold*, även betyder polstjärnan.[76] Polstjärnan skulle således vara den synliga delen av den osynliga kosmiska världspelaren och som *pars pro toto* betyda *axis mundi*. Han andrar också de ovan citerade benämningarna på polstjärnan: finskans 'pohjannaula', samiskans 'boahenavalle', och estniskans 'põhjanael', alla med betydelsen 'nordspiken', och hävdar att då det i runosången bakom Kalevala 7: 311–312 sägs:

Taiatko takoa Sammon,	Om du kan smida Sampo,
kirjokannen kalkutella	utsmycka det brokiga locket
(= utsmycka himlen med stjärnor)	

så har ordet 'smida' den bokstavliga betydelsen att smida "järnspiken" i toppen av världspelaren.[77]

Setälä har en mytopoetisk grundsyn som tycks inspirerad av Max Müller. Ilmarinen söker sin försvunna jungfru och förvandlar henne i vissa varianter till en fiskmås för att hon skall förbli synlig. Detta är enligt Setälä egendomligt och meningslöst. Fiskmås heter *kajava* och morgongryningen heter *kajo*. Här, säger han, måste en folketymologi föreligga som kan förklara att dessa ord förväxlats och menar att Ilmarinen ursprungligen satt den evigt undflyende morgonrod-

---

72 T.ex. Holmberg-[Harva] 1927 [1964]: The Mythology of All Races IV: Fenno-Ugric and Siberian. 587 pages and LXIII plates.

73 Setälä 1932, s. 322, 594ff.; Setälä 1933, s. 197ff.

74 Setälä 1932, s. 528; Setälä 1933, s. 195ff.

75 Setälä 1932, s. 481.

76 Setälä 1932, s. 536ff.

77 Setälä 1932, s. 543f.; Setälä 1933, s. 200.

naden på himlen.[78] Samporovet, i sin tur, får sin förklaring av att denna del av intrigen påverkats av sången om befriandet av de försvunna himlaljusen.[79] För Setälä är Sampocykelns aktörer gudar, inte mänskliga hjältar, och Sampo är den kosmiska världspelaren, inte en kultbild, fastän sådana ju förekommit som symboliserat denna kosmiska föreställning. När det i runosången ovan sägs "Siit on jauho uusi sampo – Nu har den nya sampo malt" tänker sig Setälä att det möjligtvis kan ha sin bakgrund i att den gamla världspelaren blivit försliten så att världen behövt regenereras.[80]

Setälä tog starkt avstånd från historiserande synsätt och varje försök att tolka Sampo som ett konkret föremål. Så hade t.ex. Kaarle Krohn – som hade en faiblesse för att se föreställningar i fornnordisk och fornfinsk folktro som emanerade från kristendomen – uppfattat Sampo som en helgonbild som rövats från Gotland (Pohjola = Vuojola, 'Gotland') av finska vikingar. Också Lönnrot hade bland övriga tolkningar framhållit möjligheten att se Sampo som en gudabild.[81]

I själva avslutningen av Das Rätsel vom Sampo, som är en sammanfattning av Sammon arvoitus, skriver Setälä:

> Den finska Sampodiktningen är – det vill jag alldeles särskilt framhäva – i allt väsentligt diktning, och "mytologi" endast i den meningen att de handlande gestalterna, åtminstone i diktens ursprungliga form, inte varit mänskliga hjältar utan gudomliga. Och "religion" innehåller denna diktning endast i så måtto, att såväl diktaren som hans åhörare trott på dessa gudomliga väsen och på den världsbild som uppenbaras i dikten.[82]

I en kort artikel "Taivaan sarana" i *Virittäjä* 1932 (2 sidor) kommenterar Holmberg-Harva Setäläs bok kritiskt och ironiskt och säger bl.a. som svar på frågan varför han var så fåordig i sin *Virittäjä*-artikel 1918, att han uppmanats att snabbt publicera sina rön som han föreläst vitt och brett om innan någon annan hann publicera dem i sitt namn. Att det sedan gått så lång tid skulle bero på att utgivningen av *Suomen kansan vanhat runot* (SKVR) dröjt, vilket förhindrat honom att göra det detaljerade studium av Sampo som han planerat.[83]

Holmberg-Harvas egentliga svar på Setäläs stora bok kom först 1943 med monografin Sammon ryöstö [Samporovet] (136 sidor). Setälä hade då varit död sedan 1935. Samma år utkom han med ett längre sammandrag av innehållet i boken på svenska med titeln De finska fornsångernas Sampo (40 sidor).

---

78 Setälä 1932, 562ff.; Setälä 1933, s. 201.

79 Setälä 1932, s. 557f., 574; Setälä 1933, s. 202.

80 Setälä 1932, s. 328, 544.

81 Krohn 1927, s. 16, 72; Setälä 1932, s. 207ff., 331 f.; Setälä 1933, s. 190ff., 203.

82 Setälä 1933, s. 202f.; Setälä 1932, s. 592f.

83 För förhållandet mellan Holmberg-Harva och Setälä, se Anttonen 1987, s. 96ff.

Av naturliga skäl är det mycket som förenar Setäläs och Holmberg-Harvas tolkningar. Också Holmberg-Harva är klar över att det finns många mytiska likaväl som sagomotiviska inslag i Sampocykeln. Sampo är en diminutiv form av *sammas*, 'pelare'. Men Setäläs förkärlek för mytopoetisk tolkning motsvaras hos Holmberg-Harva av en lika stark förkärlek för kultisk-historiserande förklaring. Holmberg-Harva menar att Sampo, knappast kan ha betecknat den kosmiska världspelaren. Om så hade varit fallet, hur skulle man då ha kunna stjäla den utan att världen störtat samman? Att över huvudtaget tänka sig en tid då världspelaren inte funnits, men då hjältegestalter likafullt kunnat operera, finner han orimligt.[84]

Lösningen på Sampos gåta blir för Holmberg-Harva att med Sampo avsetts en pelarformad kultstod som symboliserat världspelaren och som ansetts välsignelsebringande och därmed begärlig. Att Samporovet går tillbaka på verkliga rövartåg och att diktens hjältar i princip återgår på mänskliga, inte gudomliga, gestalter. Här ansluter sig alltså Holmberg-Harva till Kaarle Krohns uppfattning. Men han tror varken på Gotland som Pohjolas geografiska bestämmelse eller på helgonbilder som burits omkring på åkrarna som Sampos förebild utan tänker sig att finska vikingar gjort rövartåg rakt över Bottenhavet till nejder rikare än de egna, kanske till Freykultens högland i Svеariket, där man enligt Holmberg-Harva med Veralden olmai, Maylmen stytto och Irminsûl som indicium, har anledning att föreställa sig att en sådan kultstod har funnits, och i så fall betydligt dyrbarare och märkligare än motsvarande hos samerna.

Vidare andrar Holmberg-Harva sånger ur Sampocykeln som är så formulerade att det framgår att de framförts rituellt i fruktbarhetsfrämjande syfte. Därtill citerar han en runosång, där Sampo förbinds med Sämpsä:

Ei Samppu sanoja puutu	Sampo tryter icke ord
eikä Sämpsä siemeniä	ej heller Sämpsä frö.
(Cit. efter Krohn 1927, s. 69)	

Sämpsä är en fruktbarhetsgud som ansågs leva i en incestuös förbindelse med sin moder, eller svärmoder, och av många har jämförts med Frey.[85]

Avslutningsvis säger Holmberg-Harva i De finska fornsångernas Sampo:

> Enligt min mening kan det ej råda tvivel om att samposägnens beståndsdelar äro nordiska, inte finsk-ugriska, och att sampos gåta inte kan lösas utan kännedom om den nordiska fornkulturen med dess gudar, sägner och seder.[86]

*

---

84 [Holmberg]-Harva 1943a, s. 69f.; [Holmberg]-Harva 1943b, s. 38f.

85 [Holmberg]-Harva 1943b, s. 50f.

86 [Holmberg]-Harva 1943b, s. 55.

Den som i praktiken kom att besvara Holmberg-Harvas slutord utan att ha tagit del av dem var den norske folktroforskaren och nordisten Nils Lid. I två betydelsefulla artiklar Ultima Thule, 1942 och Kring Kalevala-miljøet, 1943 och på finska 1949 i artikeln Kalevalan Pohjola [Kalevalas Pohjola] visade han att det fanns högst påtagliga likheter mellan å ena sidan de finska runotraditionerna kring Pohjola och Samporovet och å andra sidan isländska fornaldarsagor och norska trollvisor.[87] Nils Lid hade kunskaper i finska och hade läst Setäläs bok då han skrev artiklarna.

Lid visar att 'Pohjola' betydelsemässigt svarar mot fno. *botn*, 'botten', som i den äldre nordiska traditionen betecknar en mytisk plats längst upp i norr, t.ex. *Hafsbotn* i Landnámabók och fornaldarsagor, *Norðrbotn* i Historia Norvegiae (*Sinus septentrionalis*), i medeltida färöiska ballader *Botnar* och i norska trollvisor *Trollebotn*. Namnet på denna mytiska *botn* förekommer i berättelser om resor till "det yttersta Norden", där t.ex. en högättad kvinna, är innestängd av en *gygr*, en trollkvinna, och som är trolovad med den hjälte som skall komma att befria henne. Eller ett underting skall hämtas från denna plats. Ibland används synonymt beteckningen *Jǫtunheimar* eller också *Bjarmaland*, vilket då betyder det yttersta Bjarmaland, dvs. det mytiska Bjarmaland bortom det kända geografiska området.[88] Etymologiskt tycks ordet beteckna den innersta delen av en dal eller fjord, där perspektivet eller terrängen löper samman, dalens eller fjordens "botten". Troligen går ordet tillbaka på kosmologiska föreställningar om en plats högst upp i norr där jorden och himlen möts och till vilken övernaturliga resor kunde göras. Finskans *pohja* med betydelsen 'norr' torde vara en sekundär utveckling.[89]

Bósa saga, som handlar om Herrauðr, son till Östergötlands kung, och hans fosterbror Bósi har en intrig som i det här sammanhanget är av intresse. Herrauðr råkar i konflikt med sin far. I stället för att dödas föreläggs han en omöjlig uppgift, att fara till Bjarmaland (jmf. Pohjola) och hämta ett ägg som är lagt av en *gammr*, en fabelfågel. Ägget är "*alt med gullstǫfum ritat* – täckt med runor ritade i guld" och finns i guden Jómalis hov. Gammr dödar varje främling som kommer i dess närhet. En bild av Jómali står i hovet. Namnet återgår på finskans *jumala* eller på karelskans motsvarande ord. Tillsammans med Bósi beger sig Herrauðr dit. På denna plats härskar en kungamoder och jättinna, en *gygr* vid namn Kolfrosta (jmf. Pohjolakärringen), som också äger gamfågeln som ligger och ruvar på ett stort ägg. Hon förfogar också över en jättelik tjur (jmf. upplöjandet av Sampo). Herrauðr och Bósi lyckas döda Kolfrosta, den drak-

---

87 Lid [1942] 1950; Lid [1943] 1950; Lid 1949; Liestøl 1915; Kuusi 1963, s. 223ff. ; Kuusi-Honko 1983, s. 204ff.

88 Biarmia (Bjarmaland) kallades området vid Vita Havet, på nordiskt tungomål *Gandvík*.

89 Lid [1942] 1950, s. 163f.; Lid [1943] 1950, s. 169f.

liknande fabelfågeln och tjuren. De finner en underskön innestängd kungadotter som de befriar (jmf. befrielsen av Pohjoladottern i vissa varianter) och för med sig hem tillsammans med ägget och fantastiska dyrbarheter som de rövat från Jómalis bild. Kungadottern heter Hleiðr och är syster till kung Guðmundr i Glæsisvellir.[90] Herrauðr och Hleiðr lovar varandra tro.

Hleiðr återerövras av bjarmerna och fosterbröderna gör en förnyad expedition, nu till Glæsvellir, som tycks ligga öster om Bjarmaland. Denna gång medföljer Bósis bror Smiðr ('Smed', jmf. Ilmarinen). De anländer just till det stora bröllop, då Hleiðr mot sin vilja skall giftas bort. De dödar Sigurd, kung Guðmunds befallningsman och tillika mästermusikant och dennes tjänare. De drar skinnet från deras ansikten och tar på sig deras kläder, iför sig deras "dödsmasker" och förvandlar sig sålunda till Sigurd och tjänaren och bereder sig därmed tillträde till bröllopet. Bósi uppträder som tjänaren och Smiðr som "Sigurd" och han spelar på harpan så att han förtrollar bröllopsdeltagarna som dansar i full extas, omedvetna om sig själva (jmf. Väinämöinen och hans kantelespel). Slutligen lyckas Smiðr gömma Hleiðr inne i harpan och smuggla ut henne till deras skepp och de ger sig av och når efter ytterligare förvecklingar Östergötaland.

Men bjarmerna samlar en här och angriper med en flotta (det var bjarmernas kungason som Hleidr skulle ha äktat). En strid till sjöss utspelas. Bjarmernas kung förvandlar sig till en flygande drake som spyr gift över skeppet, dödar ett antal män och slukar Smiðr (jmf. Pohjolakärringens attack mot de flyende Samporövarna). - Sagan slutar med fosterbrödernas bröllop. Herrauðr blir kung i Östergötland och Bósi i Bjarmaland.

Det har påpekats att Bósi saga till sin geografiska orientering har en klart urskiljbar östnordisk karaktär.[91]

Också i Snorres Heimskringla (Olov den heliges saga, kap. 133) berättas om hur en Jómali-bild i Bjarmaland berövas sina dyrbarheter.

Även andra fornaldarsagor skildrar en värld påminnande om den i Bósi saga. I Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana skall två hjältar befria två kungadöttrar, den ena bortförd av en *gammr*. I sitt sökande kommer de längst norr ut till en *gygr* med namnet Arinnefja, dvs. 'hon med den vassa näsan', eller ordagrant 'den som rotar med näsan i härden' (jmf. "*nenä vanka vuojolainen* – hon med den kraftiga näsan från Vuojola" [=Pohjola].[92] I Grims saga *loðinkinna* är det en kroknäst (*bjúgnefjuð*) *gygr* som hjälten möter vid *Gandvík* (Vitahavskusten i Bjarmaland). Och i Sturlaugs saga starfsama heter gygern Hornnefja, 'hon med näsa som ett horn'.

---

90 Av andra textställen att döma är Glæsisvellir ett dödsrike. Simek 1984, s. 112, 121.

91 Nerman 1913, s. 184ff.

92 Kuusi 1949, s. 135

*

Naturligtvis kände man i Finland tidigare till Bósa saga och Snorres skildring av stölden av Jómalis tillhörigheter men Nils Lids samlade framställning av de nordiska traditioner som överensstämmer med Samporovet försatte forskningen i ett nytt läge. Skulle man som Holmberg-Harva tolka de finska traditionerna som återgående på verkliga rövartåg till Sveariket och de nordiska motsvarande traditionerna som återgående på verkliga rövartåg till Bjarmaland? Hela motsättningen mellan Setäläs mytopoetiska och Holmberg-Harvas kultisk-historiserande tolkning blev meningslös. Det rör sig om gemensamma episka traditioner med olika lokala anpassningar. Historiska händelser kan lätt infogas i mytiska mönster och mytiseras likaväl som mytiska sekvenser lätt kan plats- och tidsfästas och därmed historiseras. Tydligt är att det måste ha funnits sådana nordisk-finska miljöer där traditionsöverföringen kan ha ägt rum. Påfallande är också Holmberg-Harvas uppfattning att finnar och samer haft världspelarföreställningen men inte någon egen kultisk replik av denna, trots att han själv riktat uppmärksamheten mot sådana längre öster ut. När kultstoder belägges hos samerna eller tänkes finnas hos finnarna, som fallet är med Sampo, så förutsätter Holmberg-Harva att det rör sig om lån från de nordisk-germanska grannarna. Det är ett alltför hårddraget *argumentum e silentio.*

Forskningshistorisk tillbakablick

Axel Olrik hade som tidstypiskt var en evolutionistisk kultursyn och tänkte sig att samerna inte bara kulturellt-materiellt utan också mentalt stått på en betydligt lägre utvecklingsnivå än vad deras nordisk-talande grannar gjort under förkristen tid. Han utvecklade en teori som innebar att samerna i huvudsak fått sin religion från nordborna men att de inte kunnat ta emot mer än vad som svarade emot deras andliga kapacitet. Och deras andliga förmåga tänkte sig Olrik som jämförbar med nordbornas under bronsålder. Följaktligen skulle man med hjälp av samisk religion kunna rekonstruera nordiska bronsåldersföreställningar.[93] För Olrik var det självklart att samerna fått världspelaren som kultreplik från nordborna (om än långt senare än bronsålder). Också för Holmberg-Harva, som under sin tidigare epok som forskare delade denna evolutioniska grundsyn, var det lika självklart. I sin bok Lappalaisten uskonto [Lapparnas religion] som utkom 1915 uttrycker han också detta.[94] En senare generations forskare inriktade på samisk religion har reagerat på den ringaktning gentemot

---

93 Olrik 1905.

94 Holmberg-[Harva] 1915, s. 55ff. Boken publicerades på svenska 1996 under titeln Lapparnas religion: Holmberg-[Harva] 1996, s. 51ff.

samisk kultur som Olrik och andra gjorde sig skyldiga till och understrukit det autoktona eller anknytningen österut i den samiska kulturen och föreställningsvärlden och i motsvarande grad nedtonat traditionssammanhangen med det fornnordiska. Så avvisas t.ex. sådana sammanhang mellan Frey och Veralden olmai och mellan Maylmen stytto och motsvarande företeelser på nordiskt område av Hans Mebius, av Bo Lundmark, och av Louise Bäckman.[95]

Forskare med en bredare regional inriktning som Åke Hultkrantz intar här en modererande ståndpunkt. Han tänker sig på grundval av östliga paralleller att hos samerna *Tiermes*, som liksom Horagalles manifesterar sig i åskan, varit ett äldre högsta väsen som spaltats upp i de två gestalterna Veralden olmai och Horagalles genom påverkan av Frey och Tor.[96] Överensstämmelserna mellan germanskt och samiskt i fråga om de kultiska manifestatonerna av världspelaren föreställer han sig gå tillbaka på ett gemensamt nordeurasiatiskt stratum.[97]

De finsk-ugriskt inriktade forskarna, för vilka Sampo-problematiken varit del av synfältet, har i allmänhet funnit sammanhangen mellan germanskt-nordiskt, samiskt och finskt tämligen uppenbara. Det gäller t.ex. Matti Kuusi,[98] Lauri Honko, Hans Fromm, Juha Pentikäinen och Anna-Leena Siikala.[99]

Av nordister som tagit fasta på dessa sammanhang kan Nils Lid, Jan de Vries, Franz Rolf Schröder och Hugo Pipping nämnas.[100] Nästa generation av fornnordiskt inriktade forskare synes i allmänhet ha undvikit själva problemställningen.

Slutsats

Det tycks som om det i vissa avseenden föreligger så stora överensstämmelser mellan fornnordisk, samisk och finsk religion att ingendera religionen helt kan studeras isolerad från de andra. En närliggande slutsats är att det å ena sidan finns ett gemensamt arkaiskt nordiskt stratum och att fornnordisk föreställningsvärld och kult under vikingatid och tiden närmast dessförinnan utövat viss påverkan på samisk och finsk religion och folklore.

---

95 Mebius 1968, s. 152ff.; Lundmark 1982, s. 107ff., Bäckman 1991.

96 Hultkrantz 1962, 295f.

97 Ibid.; Hultkrantz 1996.

98 Kuusi 1963, s. 216ff.; Kuusi-Honko 1983, s. 197ff.

99 Honko 1973, s. 340ff.; Fromm 1967, s. 74ff., 264ff.; Pentikäinen 1989, s. 170ff.; Pentikäinen 1997, s. 213ff; Siikala 1992, s. 267ff.

100 Lid 1929, s. 235ff.; de Vries II 1970, s. 177, 385ff. Schröder 1929, s. 97ff. Hugo Pippings långtgående och intressanta men inte genomgående helt övertygande försök att identifiera Heimdall med världsträdet och världspelaren skall här ej tas upp till granskning. Pipping 1925; 1926; 1928 och 1930.

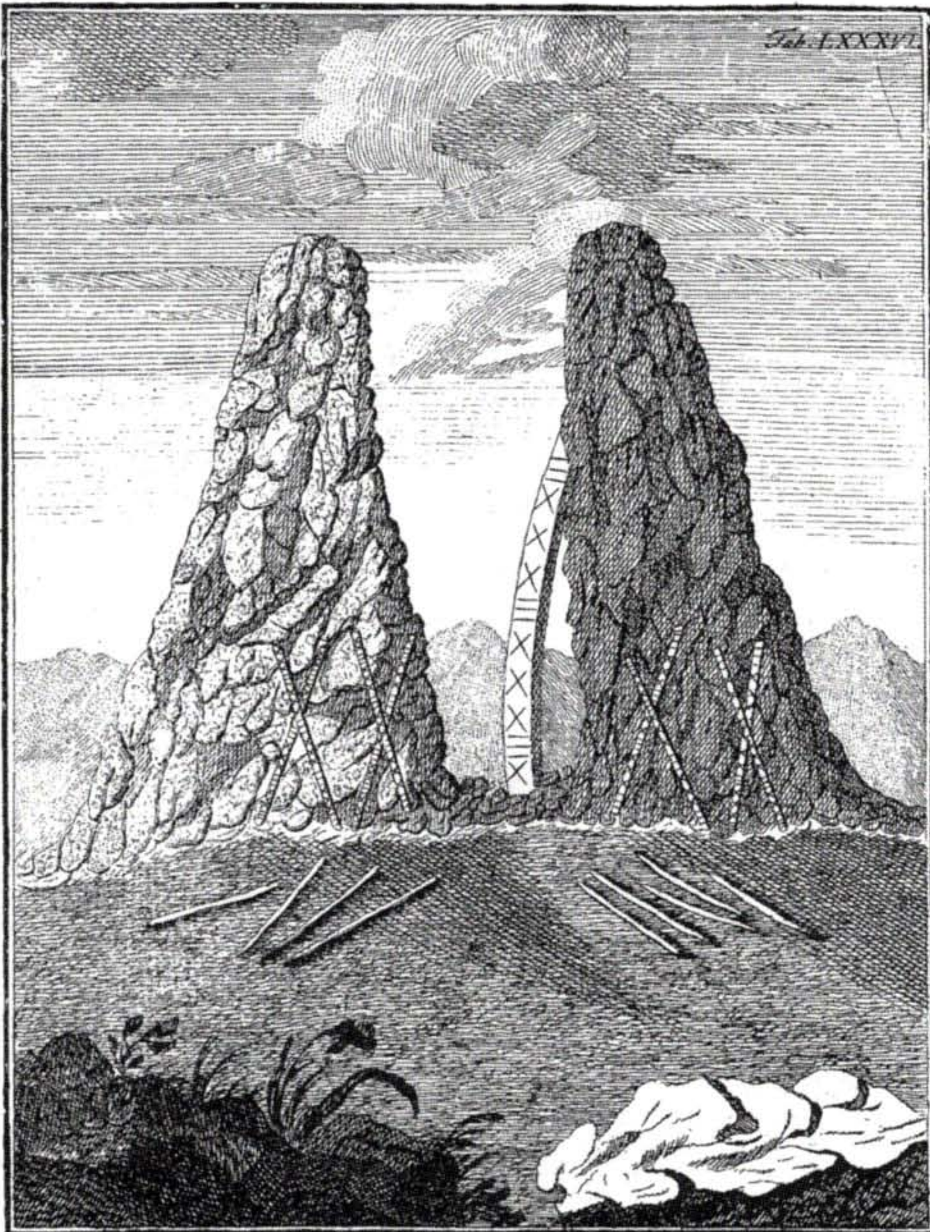


Fig. 1. Offerplatsen Sölfar-Kapper enligt bild till Knud Leems beskrivning. Se artikeltext s. 146f.

Bibliografi

Källor

Adam av Bremen. Magistri Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum. Hrsg. von B. Schmeidler (Scriptores Rerum Germanicarum in Usum Scholarum. Ex Monumentis Germaniae Historicis. Editio Tertia). Hannover & Leipzig 1917.

Annales Laurissenses Minores. Monumenta Germaniae Historica. Rerum Germanicarum Medii Aevi. Tomus I. Edidit Georgius Heinricus Pertz. Leipzig 1925.

Arabische Berichte von Gesandten an germanische Fürstenhöfe aus dem 9. und 10. Jahrhundert. Ins Deutsche übertragen und mit Fußnoten versehen von Georg Jacob. Berlin & Leipzig 1927.

Bósa saga (Herrauðs saga ok Bósa). O. L. Jirizcek, Die Bósasaga in zwei Fassungen nebst Proben aus den Bósa-Rímur. Breslau 1893.

Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning B I (800–1200) ved Finnur Jónsson. København [1912–1915] 1973.

Ebo. Vita Ottonis Episcopi Bambergensis. Monumenta Bambergensia. Bibliotheca Rerum Germanicarum 5. Hrsg. von Ph. Jaffé. Berolini 1869.

Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern. Hrsg. von Gustav Neckel. Vierte, umgearbeitete Auflage von Hans Kuhn. Heidelberg 1962.

Edda. Snorri Sturluson: Gylfaginning og prosafortellingene av Skáldskaparmál. Utgitt av Anne Holtsmark og Jón Helgason. København/Oslo/Stockholm 1950.

Egils saga einhenda ok Ásmundar berserkjabana. *Drei Lygisǫgur.* Hrsg. von Åke Lagerholm. Halle (Saale) 1927.

Einhard. Einhardi Fuldensis Annales. Monumenta Germaniae Historica. Rerum Germanicarum. Medii Aevi. Tomus I. Edidit Georgicus Heinricus Pertz. Leipzig 1925.

Eyrbyggja saga. Einar Ól. Sveinsson og Matthías Þórðarson gáfu út. (Íslenzk fornrit. IV Bindi) Reykjavík 1935.

Finnish Folk Poetry, Epic. An Anthology in Finnish and English. Edited and translated by Matti Kuusi, Keith Bosley, Michael Branch (Publications of the Finnish Literature Society 329). Helsinki 1977.

Flateyjarbók. Første Bind. Christiania 1860.

Føroya Kvæði. Corpus Carminum Færoensium a Sv. Grundtvig et J. Bloch comparatum. Mit Kommentaren in deutscher Sprache herausgegeben von Chr. Matras. Band III. København 1945.

Gautreks saga. Die Gautrekssaga in zwei Fassungen herausgegeben von Wilh. Ranisch. Berlin 1900.

Graan, Olaus [1672] 1899. "Relation Eller En Fulkomblig Beskriftning om Lapparnas Vrsprung, så wähl som om heela dheras Lefwernes Förehållande". [Red. av] K. B. Wiklund. *Svenska Landsmål* 17,2.

Gríms saga loðinkinna. Guðni Jónsson, Bjarni Vilhjálmsson, *Fornaldarsögur Norðurlanda* 2. Reykjavík 1943–1944.

Gutalagen. Se *Samling av Sweriges Gamla Lagar.* Sjunde Bandet: Codex Iuris Gotlandici (Gotlandslagen), Historia Gotlandiae (Gutasagan). Utgifna af C. J. Schlyter. Lund 1852.

Gutasagan. Se *Samling av Sweriges Gamla Lagar.* Sjunde Bandet: Codex Iuris Gotlandici (Gotlandslagen), Historia Gotlandiae (Gutasagan). Utgifna af C. J. Schlyter. Lund 1852.

Heimskringla. Snorri Sturluson: Heimskringla I. Bjarni Aðalbjarnarson gaf út (Íslenzk fornrit. XXVI. Bindi). Reykjavík [1941] 1979. Þriðja útgáfa.

Hervararsaga ok Heiðreks konungs. Udgivet af J. Helgason (Samfund til udgivelse af gammel nordisk litteratur, 48). København 1924.

Hervararsagan. *Isländska mytsagor.* Översatta och kommenterade av Lars Lönnroth. Stockholm 1995.

Historia Norvegiae. Monumenta Historica Norvegiae. Udgivne ved Gustav Storm. Kristiania 1880.

Holmbäck, Åke och Wessén, Elias 1979. Se *Svenska Landskapslagar.*

Hrólfs saga kraka. Edited by D. Slay (Editiones Arnamagnaeanae. Series B; 1). Copenhagen 1960.

Jónsson, Finnur. Se *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning.*

Kalevala (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, toimituksia 14). 25. painos. Helsinki 1984.

Kuusi–Bosley–Branch. Se *Finnish Folk Poetry, Epic.*

Landnámabók. Jakob Benediktsson gaf út (Íslenzk fornrit. I. Bindi). Reykjavík 1986.

Leem, Knud 1767. *Beskrivelse over Finmarkens Lapper, deres Tungemaal, Levemaade og forrige Afgudsdyrkelse* [...]/*Lapponibus Finmarkiae, eorumqve lingva, vita et religione pristina commentatio* [...]. Kiøbenhavn. Faksimilutgåva: København 1975.

Norges gamle Love [Række 1]. Bd. 1. Udg. ved R. Keyser og P. A. Munch. Kristiania 1846.

Qvigstad, J. 1903. *Kildeskrifter til den lappiske mythologi* ved J. Qvigstad (Det kgl. norske videnskapers selskabs skrifter. 1903. No. 1). Trondhjem.

Qvigstad, J. 1910. *Kildeskrifter til den lappiske mythologi* 2 ved J. Ovigstad (Det kgl. norske videnskapers selskabs skrifter. 1910. No. 4). Trondhjem.

Reuterskiöld, Edgar 1910. *Källskrifter till lapparnas mytologi* utgifna av Edgar Reuterskiöld. Stockholm.

Samling af Sweriges Gamla Lagar. Sjunde Bandet: Codex Iuris Gotlandici (Gotlandslagen), Historia Gotlandiae (Gutasagan). Utgifna af C. J. Schlyter. Lund 1852.

Saxo Grammaticus. Saxonis Gesta Danorum. Recognoverunt et ediderunt J. Olrik & H. Raeder. Tomus I. Hauniæ 1931.

Schefferus, Johannes 1673. *Lapponia. Id est, Regionis Lapponum et Gentis Nova et Verissima Descriptio* [...] Francofurti.

Schefferus, Johannes 1956. *Lappland.* Övers. från latinet av Henrik Sundin (Nordiska Museet: Acta Lapponica. VIII). Stockholm.

SKVR = Suomen kansan vanhat runot [Finska folkets gamla runosånger] I–XIV. Helsinki 1908–1948.

Strabo. The Geography of Strabo. Book VII. Vol. III. With an English Translation by Horace Leonard Jones. London 1983.

Sturlaugs saga starfsama. Guðni Jónsson, Bjarni Vilhjálmsson, *Fornaldarsögur Norðurlanda* 2. Reykjavík 1943–1944.

Svenska Landskapslagar. Tolkade och förklarade av Åke Holmbäck och Elias Wessén. Fjärde serien: Skånelagen och Gutalagen. Andra oförändrade upplagan. Uppsala 1979.

Tacitus. Germania. Originalets text med svensk tolkning jämte inledning och kommentar av Alf Önnerfors. Stockholm 1960.

Translatio S. Alexandri. Monumenta Germaniae Historica. Rerum Germanicarum Fontibus. Tomus II. Edidit Georgius Heinricus Perz. Leipzig 1925.

Widukind. Rerum Gestarum Saxonicarum. Libri tres. Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Germanicarum in Usum Scholarum. Hrsg. von H.-E. Lohmann und P. Hirsch. Fünfte Auflage. Hannover 1935.

Wikander, Stig 1978. *Araber, vikingar, väringar.* Lund.

Ynglinga saga (Ynglingasagan). Se *Heimskringla.*

Äldre Eidsivatingslagen. Se *Norges gamle Love* I.

Litteratur

Anttonen, Veikko 1987. *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede* [Uno Harva och den finska religionsvetenskapen]. Suomi 138 (Suomalaisen kirjallisuuden Seura) Helsinki.

Birkeli, Emil 1932. *Høgsætet. Det gamle ondvege i religionshistorisk belysning.* Stavanger.

Brink, Stefan 1988. "Ett försök till rekonstruktion av en förkristen kultplats." *Ingemar Olsson 25 augusti 1988* (Meddelanden från Institutionen för nordiska språk vid Stockholms universitet 28). Stockholm.

Brink, Stefan 1999. "Fornskandinavisk religion - förhistoriskt samhälle. En bosättningshistorisk studie av centralorter i Norden." *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium.* Red. av Ulf Drobin, Jens Peter Schjødt, Gro Steinsland, Preben Meulengracht Sørensen. Odense.

Bäckman, Louise 1975 [1984]. *Sájva. Förestellingar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna* (Acta Universitatis Stockholmiensis 13). Stockholm.

Bäckman, Louise 1991. "Vearalden Olmai - Världens Man - Frey eller Kristus?" *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultkrantz, professor emeritus den 1 juli 1986.* Red. av Louise Bäckman, Ulf Drobin, Per-Arne Berglie. Löberöd.

Drobin, Ulf 1991. "Mjödet och offersymboliken i fornnordisk religion." *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultkrantz, professor emeritus den 1 juli 1986.* Red. av Louise Bäckman, Ulf Drobin, Per-Arne Berglie. Löberöd.

Dumézil, Georges 1953. *La saga de Hadingus (Saxo Grammaticus I, V-VIII). Du mythe au roman.* Paris.

Dumézil, Georges 1959. *Les dieux des Germain. Essai sur la formation de la religion scandinave.* Paris.

Falk, Hjalmar 1924. *Odensheite* (Videnskapsselskapets skrifter. II. Hist.filos.klasse. No. 10). Kristiania.

FFC = FF Communications. Edited for the Folklore Fellows. Helsinki.

Fromm, Hans 1967. *Kalevala. Das finnische Epos des Elias Lönnrot. Kommentar.* München.

Hellberg, Lars 1986. "Hedendomens spår i uppländska ortnamn." *Ortnamnssällskapets i Uppsala årsskrift.*

Hertzberg, Rafaël 1889. *Vidskepelsen i Finland på 1600-talet.* Helsingfors.

Holmberg-[Harva], Uno 1915 [schwed. 1996]. *Lappalaisten uskonto* [Lapparnas religion]. Suomensuvun uskonnot II. Porvoo.

Holmberg-[Harva], Uno 1917. "Valhall och världsträdet." *Finsk tidskrift för vitterhet, vetenskap, konst och politik.*

Holmberg-[Harva], Uno 1918. "Lisiä Sammon selityksiin. [Tillägg till Sampoförklaringarna]". *Virittäjä*.

Holmberg-[Harva], Uno 1920. *Elämänpuu. Uskontotieteellisiä tutkielmia* [Livets träd. Religionsvetenskapliga studier]. Helsinki.

Holmberg-[Harva], Uno 1922. *Der Baum des Lebens.* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 16: 3) Helsinki.

Holmberg-[Harva], Uno [1927] 1964. *Fenno-Ugric, Siberian [Mythology].* The Mythology of All Races. Volume IV. New York.

[Holmberg]-Harva, Uno 1932. "Taivaan sarana" [Himlens axeltapp]. *Virittäjä.*

[Holmberg]-Harva, Uno 1938. *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.* FFC 125. Helsinki.

[Holmberg]-Harva, Uno 1943a. *Sammon ryöstö* [Samporovet]. Porvoo.

[Holmberg]-Harva, Uno 1943b. *De finska fornsångernas Sampo.* Saga och Sed (Kungl. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok).

Holmbäck, Åke och Wessén, Elias 1979. *Svenska landskapslagar.* Tolkade och förklarade av Åke Holmbäck och Elias Wessén. Fjärde serien: *Skånelagen och Gutalagen.* Andra oförändrade upplagan. Uppsala.

Holtsmark, Anne 1980–1982. "Reginnagler." *KLNM.*

Honko, Lauri 1971. "Uno Harva." *Biographica. Nordic Folklorists of the Past. Studies in Honour of Jouko Hautala 27/6 1970.* Editorial Board: Dag Strömbäck, Brynjulf Alver, Holbeck, Leea Virtanen. Uppsala.

Honko, Lauri 1973. "Finnische Mythologie." *Wörterbuch der Mythologie.* Band II. Stuttgart.

Hultkrantz, Åke 1962. "Die Religion der Lappen." *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis von Ivar Paulson, Åke Hultkrantz, Karl Jettmar* (Die Religionen der Menschheit 3). Stuttgart.

Hultkrantz, Åke 1996. "A new look at the world pillar in Arctic and sub-Arctic religions." *Shamanism and Northern Ecology.* Ed. by Juha Pentikäinen. Berlin & New York.

Jahnkuhn, Herbert 1963. *Haithabu. Ein Handelsplatz der Wikingerzeit.* 4. ergänzte Auflage. Neumünster.

Jónsson, Finnur [1912–1915] 1973. *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1200.* B I. København.

Järv, Harry 1985. "Esipuhe [Företal]" och "Efterskrift" av Harry Järv till C A Gottund, *Pieniä Runoja Suomen Poijille Ratoxi* [Små dikter till tidsfördriv för Finlands söner]. Uppsala 1818 och 1821. Faksimilutgåva: Stockholm 1985.

Karjalainen, K. F. 1918. *Jugralaisten uskonto.* [Jugrafolkens religion] Suomen suvun uskonnot III. Porvoo

Karjalainen, K. F. 1921. *Die Religion der Jugra-Völker.* Bd. I FFC 41. Helsinki.

Karjalainen, K. F. 1922. *Die Religion der Jugra-Völker.* Bd. II. FFC 44. Helsinki.

KLNM = Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. 1–22. [1956–1978] 1980–82. Andra oförändrade upplagan. [Malmö] København.

Kock, Axel 1912. "Fgutn. *stafgarþr* – fnorska *stafr.*" *Arkiv för nordisk filologi* 28.

Krohn, Kaarle 1927. *Kalevalastudien IV: Sampo.* FFC 72. Helsinki.

Kuusi, Matti 1949. *Sampo-eepos. Typologinen analyysi* [Sampo-eposet. En typologisk analys]. Helsinki.

Kuusi, Matti 1963. *Suomen kirjallisuus* I, s. 7–80; s. 129–417. Toimittaja Matti Kuusi. Helsinki.

Kuusi, Matti 1980–1982. "Sampo." *KLNM.*

Kuusi, Matti & Honko, Lauri 1983. *Sejd och saga. Den finska forndiktens historia.* Övers. Thomas Warburton. Stockholm.

Larsson, Thomas P. 1998. "Lapponias inflytande på texter som beskriver samisk religion mellan 1710 och 1735." *Svensk religionshistorisk årsskrift* 7.

Lid, Nils 1929. *Joleband og vegetasjonsguddom* (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist.-Filos. Klasse. 1928. No 4). Oslo.

Lid, Nils [1942] 1950. "Ultima Thule." *Trolldom. Nordiske studiar utgjevne som festskrift til sekstiårsdagen 16. januar 1950.* Oslo.

Lid, Nils [1943] 1950. "Kring Kalevala-miljøet." *Trolldom. Nordiske studiar utgjevne som festskrift til sekstiårsdagen 16. januar 1950.* Oslo.

Lid, Nils 1949. "Kalevalan Pohjola [Kalevalas Pohjola]." *Kalevalaseuran vuosikirja* 29. Porvoo.

Liestøl, Knut 1915. *Norske trollvisor og norrøne sögor.* Kristiania.

Lindahl, Erik & Öhrling, Johannes 1780. *Lexikon Lapponicum.* Holmiae.

Lundmark, Bo 1982. *Bæi'vi Mánno Nástit. Sol- och månkult samt astrala och celesta föreställningar bland samerna* (Acta Bothniensia Occidentalis. Skrifter utgivna i västerbottnisk kulturhistoria). Umeå.

Lönnroth, Lars 1964. "Kroppen som själens spegel." *Lychnos.*

Mac Cana, Proinsias [1968] 1983. *Celtic Mythology* (Library of the World's Myths and Legends). Middlesex.

Mebius, Hans 1968. *Värrō. Studier i samernas förkristna offerriter.* Uppsala.

Nerman, Birger 1913. *Studier över Svärges hedna litteratur.* Uppsala.

Nordland, Odd 1980–1982. "Stalli." *KLNM.*

Olrik, Axel 1905. "Nordisk og lappisk gudsdyrkelse." *Danska Studier.*

Olrik, Axel 1910. "Irminsul og gudestøtter." *Maal og Minne.*

Olsen, Magnus 1915. *Hedenske kultminder i norske stedsnavne* (Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-Filos Klasse 1914. No 4). Kristiania.

Olsson, Ingemar 1976. *Gotlands stavgårdar. En ortnamnsstudie* (Skriftserie utgiven av kulturnämnden i Gotlands kommun. Gotlandica nr 10). Visby.

Paasche, Fredrik 1948. *Hedenskap og kristendom. Studier i norrøn middelalder.* Oslo.

Palm, Thede 1948. *Trädkult. Studier i germansk religionshistoria* (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 33). Lund.

Paulson, Ivar 1962. "Die Religionen der nordasiatischen (sibirischen) Völker." *Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis von Ivar Paulson, Åke Hultkrantz, Karl Jettmar* (Die Religionen der Menschheit 3). Stuttgart.

Pentikäinen, Juha 1989. *Kalevala Mythology.* Translated and edited by Ritva Poom. Bloomington & Indianapolis.

Pentikäinen, Juha 1997. *Die Mythologie der Saamen.* Übersetzung aus dem Finnischen von Angela Bartens (Ethnologische Beiträge zur Cirkumpolarforschung 3). Berlin.

Pipping, Hugo 1925. "Eddastudier I." *Studier i nordisk filologi utgivna genom Hugo Pipping. Sextonde bandet* (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland. 182). Helsingfors.

Pipping, Hugo 1926. "Eddastudier II." *Studier i nordisk filologi utgivna genom Hugo Pipping. Sjuttonde bandet* (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland. 189). Helsingfors.

Pipping, Hugo 1928. "Eddastudier III." *Studier i nordisk filologi utgivna genom Hugo Pipping. Adertonde bandet* (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland. 197). Helsingfors.

Pipping, Hugo 1930. "Eddastudier IV." *Studier i nordisk filologi utgivna genom Hugo Pipping. Tjugonde bandet* (Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland). Helsingfors.

Qvigstad 1903. Se Källor.

Qvigstad 1910. Se Källor

Reuterskiöld 1910. Se Källor.

Rydberg, Viktor 1886. *Undersökningar i germanisk mytologi. Första delen.* Stockholm.

Rydving, Håkan 1995. *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4). Uppsala.

Schröder, Franz Rolf 1929. *Altgermanische Kulturprobleme.* Berlin & Leipzig.

Setälä. E. N 1932. *Sammon arvoitus* [Sampos gåta]. Helsinki.

Setälä. E. N 1933 "Das Rätsel vom Sampo." *Finnisch-Ugrische Forschungen* 22.

Siikala, Anna-Leena 1992. *Suomalainen šamanismi* [Finsk shamanism] (Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, toimituksia 565). Helsinki.

Simek, Rudolf [dt. 1984] 1993. *Dictionary of Northern Mythology.* Cambridge.

Ström, Folke 1981. "Heliga träd." *KLNM.*

Ståhl, Harry 1980–1982. "Stav–," *KLNM.*

Sverdrup, Jakob 1924. "Bemerkungen zum Hildebrandslied." *Festschrift für Eugen Mogk zum 70. Geburtstag 19. Juli 1924.* Halle an der Saale.

Wiklund, K. B. 1910. Register till Edgar Reuterskiöld, *Källskrifter till lapparnas mytologi.* Stockholm.

de Vries, Jan [1956–1957] 1970. *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II. Dritte unveränderte Auflage (Grundriss der germanischen Philologie 12/1). Berlin.
de Vries, Jan 1962. *Altnordisches etymologisches Wörterbuch*. Zweite verbesserte Auflage. Leiden.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 170-193

Ein Buch als christlich - magisches Mittel zur Geburtshilfe

VON KLAUS DÜWEL

In der Geburtshilfe aller Kulturen und Zeiten spielen magische Mittel eine herausragende Rolle. Die einschlägigen medizingeschichtlichen Arbeiten von dem Göttinger Direktor der Entbindungsanstalt und Hebammenlehrer Eduard Caspar Jacob von Siebold[1] bis zu dem Mainzer Gynäkologen Paul Diepgen[2] bieten dafür zahlreiche Hinweise. Die religionsgeschichtliche Bedeutung der Geburt belegt beispielsweise der umfangreiche Artikel „Geburt II (religionsgeschichtlich)" von G. Binder im ‚Reallexikon für Antike und Christentum'.[3]

Bereits zum ersten Abschnitt „Assyrien und Babylonien" heißt es: „Die zu allen Zeiten u. an allen Orten befürchtete Gefährdung der Schwangeren u. Gebärenden, der Mutter und des Kindes findet im Glauben an böse Geister und deren Beschwörung Ausdruck" (Sp. 47). „Die beste Hilfe gegen die den Göttern, dem Schicksal, eigenem Verschulden oder mangelnder Vorsicht zuzuschreibende Gefährdung durch böse Geister versprach man sich von Beschwörungen u. Amuletten" (Sp. 48, vgl. 59). „Neben den Beschwörungen galten Amulette als besonders wirksam im Kampf gegen böse Einflüsse. Eine Gruppe von Amuletten beschützte die Schwangeren vor Fehl-G[eburten], verhalf ihnen zu leichter G[eburt] und verschaffte ihnen hinreichend Milch für die Neugeborenen" (Sp. 49). Zu „Geburt und Wochenbett" im nachbiblischen Judentum heißt es: „Gebete, Zauber, Talismane und Amulette verhelfen der Gebärenden zu leichter G[eburt] und verwehren bösen Dämonen den Angriff auf Mutter und Kind" (Sp. 73).

Vergleichbares gilt auch für Griechenland: „Nach alter Vorstellung können [dort] böse Geister durch Waffengewalt und durch Lärm vertrieben werden" (Sp. 91). Das magische Handeln der Hebammen bezeugt ein Satz des Sokrates[4]: „Ja, die Hebammen können durch Verabreichen von Mittelchen und durch Zaubergesänge die Wehen erregen und, wenn sie wollen, auch lindern und den Schwer-

1 Eduard Caspar Jacob von Siebold: Versuch einer Geschichte der Geburtshuelfe, 2 Bände, Berlin 1839/45.

2 Paul Diepgen: Frau und Frauenheilkunde in der Kultur des Mittelalters, Stuttgart 1963.

3 Band IX, Stuttgart 1976, Sp. 43-171.

4 Platon, Theaetet 149 c/d.

gebärenden zur G[eburt] verhelfen [...]" (Sp. 98). In Italien und Rom „wurden zur Erleichterung der Entbindung [...] abergläubische und magische Praktiken geübt" (Sp. 119), wofür Plinius in der ‚Naturalis historia' reiches Material bietet.

„Einige magische bzw. kultische Details vermitteln die lukanischen G[eburts]geschichten" (Sp. 130) im Neuen Testament. In der Alten Kirche kehren „einige Themenkreise [...] immer wieder: G[eburts]schmerz, schmerzlose G[eburt], Niedrigkeit des G[eburts]vorganges" (Sp. 148). „Die schmerzlose G[eburt] gilt (z. T. im Hinblick auf Marias Niederkunft) als Ideal und ist Topos in Legenden" (Sp. 150, vgl. 151, 63). „Im frühen Christentum sind sehr verschiedene Aspekte der Dämonologie und der Einstellung zum Magischen zu verzeichnen." Denn „einhellig wird jeglicher Glaube an Dämonen und die Wirksamkeit magischer Praktiken als unvereinbar mit der Existenz des getauften Christen abgelehnt [...]. Zu Schadensgeistern sind für die gebärende Christin und ihr Kind die heidn[ischen] G[eburts]gottheiten geworden. Nach einhelliger Meinung sind ja die alten Heidengötter Dämonen" (Sp. 158). „Die Macht dieser Dämonen war mit dem Absterben der Heidenreligion gebrochen; viel schwerer war es für kirchliche Autoritäten und Autoren, den tief im Volksglauben verwurzelten zahlreichen Schadensgeistern beizukommen, welche um das Wochenbett und den Säugling ihr Unwesen trieben; sie sind denn auch in ungebrochener Tradition in den modernen Volksaberglauben eingegangen: Strig(l)en [!], Neraiden, Gello u. a." (Sp. 159, vgl. 84f., 114f.).

„Besonders eindrucksvolle Beschwörungstexte gegen schwere G[eburt] sind in Handschriften des 10. bis 16. Jh. erhalten [...]" (Sp. 164), von denen einige neben vielen Segensformeln in der (im angezogenen Artikel nicht genannten) Sammlung von Adolph Franz[5] im „Elften Abschnitt", § 2 Die Mutter, zugänglich sind.

> Eine gute und leichte Geburt erwartete man [...] als Lohn für den fleißigen Besuch der Messe. Denn:
> So spricht der VI meister Beda:
> Mensch du solt geren bey der mesz sta.
> Las dich in rew und in leid finden.
> Welche frau swanger geth mit Kinden,
> Lest alle ding ligen und stan;
> Di sollen geren zw der mesz gan.
> Goth hat di mesz auserkoren;
> Des tages, so sy hat mesz gehort,
> So geth alle ir sach vort.
> Auch leidet si den drittenteil nicht so vil smerczen
> An irem leib und hertzen,
> Als ein fraw leiden muesz,

5 Franz 1909, II, S. 186–213.

Der do swer ist ire fuesz,
Das sy zw der mesz nicht mag kommen.
Dy mesz bringt mancherlei fromen
Und mag einem wol gnad erwerben,
In gottes namen si gebert,
Des tags im kein leid widerfert." [6]

Als Nachweis führt Franz einen ‚Spruch von der Messe' (Bl. 3) an.[7] Genau handelt es sich um ‚gar ein schon loblichen spruch von der heiligen mesz', der in zwei Inkunabel-Drucken ohne Ort und Jahr vorliegt. Aus dem Münchner Exemplar druckt Franz[8] eine Probe ab, allerdings ohne den in den ‚Kirchlichen Benedektionen' bereits gebotenen Teil. Diesem entsprechen aber zahlreiche Formeln aus deutschen ‚Früchte der Messe' bei Franz, z. B.

Das ain frow so sy schwanger ist ains kindes, welhes tages die andähtklich mess hört, des selbes tages so genist sy an groses we.[9]

„Die Empfehlung des Messehörens für Frauen, die sich in gesegneten Umständen befinden, kann kaum auffallen. Die Kirche suchte durch Gebete und Segnungen den Frauen die schwere Stunde zu erleichtern und bot auch besondere Meßformulare für Frauen, welche der Geburt entgegensahen. Darin betrachtete man die Anhörung der Messe als die Sicherung einer leichten Entbindung. Das steht in den meisten ‚Meßfrüchten'. Das Kölner Büchlein fügt hinzu, daß es besser sei, auf die Kraft der Messe zu hoffen, als auf abergläubische Praktiken"[10]:

Und dan sullen sy yr betrouwen setzen [in] die hylge sacramente und in maria die moder gotz und niet in brieffgens off in andern quaden manieren dye besser gesweghen syn dan geschrewen.[11]

Messen wurden nach „einem eigens für die Anliegen schwangerer Frauen bestimmten Formulare gelesen", z. B. eine Messe de beata Margareta, de beata Virgine, de sancta Anna oder de sancto Philippo et Iacobo.[12] Entsprechend den legendarischen Überlieferungen wurden die Passionen der hl. Margareta und hl. Katharina verlesen und die hl. Agatha und hl. Barbara angerufen. „Erst von dem

6 Franz 1909, II, S. 192f.

7 Franz 1902, S. 43ff.

8 Fanz 1902, S. 49–51.

9 Franz 1902, S. 47 aus einer St. Galler Handschrift von 1427; ähnlich S. 47f. Anm. 6 in einem Kölner Druck von 1512 ‚Van XII fruchten misse zo hoeren mit innicheit'.

10 Franz 1902, S. 67.

11 Franz 1902, S. 48 Fortsetzung Anm. 6 von S. 47.

12 Franz 1909, II, S. 193.

14. Jahrhundert ab kam der Annakult in Übung, und seitdem galt die Mutter Marias als mächtige Patronin der Gebärenden."[13]

„Für gebärende Frauen findet [sic!] sich in liturgischen und in anderen Handschriften viele lateinische Segensformeln, deren Gebrauch außer Zweifel steht. Sie gehören jedoch nicht zu den kirchlich rezipierten Benediktionen, wurden aber vom Klerus verwendet."[14] Bis in das 13./14. Jahrhundert hinein von Geistlichen am Wochenbett der Frauen verwendet, wurden die Segensformeln später - wohl weil man die Anwesenheit von Geistlichen am Bett der werdenden Mütter als *inhonestum* empfand - auf Zettel geschrieben und den gebärenden Frauen auf den Leib gelegt.[15] „Alle diese Segen - die gesprochenen wie die geschriebenen - tragen epische Formen. Auf Grund von biblischen Ereignissen, welche eine Analogie zu dem Gegenstand der Bitte bilden, wird um eine leichte Entbindung gebetet. Diese Analogien sind: die Geburt Samuels, Johannes des Täufers, Marias und Christus [!]. Eine Erweiterung erhielten die Formeln durch die Erwähnung der Erweckung des Lazarus und die Verwendung der Beschwörungsform."[16] Eine solche aus dem 12. Jahrhundert lautet:

> Mentem sanctam spontaneam, honorem deo et patrie liberationem. Anna peperit beatam Mariam; Maria peperit Christum absque omni dolore et tribulatione; Elisabeth uero genuit Iohannem et non doluit. Christus quadrinuanum Lazarum uocauit et dixit: Lazare, ueni foras. Et ego adiuro te, infans, per patrem et filium et spiritum sanctum, ut exeas et recedas a femina, siue uiuus siue mortuus sis [...]."[17]

In anderer zeitgleicher Überlieferung leitet die Formel „Mentem sanctam [...] patrie liberationem" eine Anweisung ein: „Hec uerba scribe in pergameno uel in folio porri [„Lauch"] et pone super pectus eius [d. i. der Gebärenden]." Der Formel folgt: „et fac per domum portari, ut intus non maneat."[18] Schwab[19] weist darauf hin, daß „das *peperit Maria* und die Heilung der Schwiegermutter des Simon Petrus in lateinischen Fiebersegen und auf Phylakterien für Gebärende immer wieder genannt werden. Denn: die Magie braucht als Analogiehandlung eher das geheimnisvoll Esoterische, nicht das theologisch-wissenschaftlich Beglaubigte."

13 Franz 1909, II, S. 194.
14 Franz 1909, II, S. 197f.
15 Franz 1909, II, S. 198.
16 Franz 1909, II, S. 203.
17 Franz 1909, II, S. 199f.
18 Franz 1909, II, S. 199.
19 Schwab 1995, S. 263.

Über Segen und darin vorkommende Beschwörungsformeln, „die besonders in der Geburtspraxis [...] angewendet wurden", handelt ausführlich Kruse.[20] Sie bietet auch eine deutsche Version aus einer Wiener Handschrift:

> Von der gebort der frawenn̄ WEnne eyne frawe gebern sal so sal man deze wort sprechnn̄ sy gebert diste senffter Elizabet hot gebert Johannem den towffer Anna hot gebert Mariam dy mutter gotis des heren Maria hot gebert Jhesum cristum ane wetagen Alzo beswere ich dich kint bey deme + vater vnde bey deme + sone vnd bey dem heiligen + geste du sist eyn knecht adir megeteyn du sist lebendig adir tot das du her vz geest vnd sist an das licht des hymmels;[21]

dazu eine weitere aus einem Heidelberger Codex:

> Anna gepar Mariam Maria gepar Jhesum Cristum Elisabet Gepar Johannem den tauffer Cristi Cilina gepar sanctum Remigium.[22]

Liestøl[23] weist auf Parallelen aus den skandinavischen Ländern und England hin.[24] Darin begegnet durchweg der Vokativ *infans* und die Aufforderung *exi foras* oder *adiuro te ut exeas*.

In einer isländischen Handschrift aus dem frühen 16. Jahrhundert (AM 687d 4°) findet sich dreifach die Reihe der gebärenden biblischen Frauen und der Befehl *exi calue* „komm heraus, Haarloser/Kahlkopf":

> Mulier ista N de partu liberetur. elizabeth peperit iohannem baptistam et beata maria peperit deum exi calue, exi calue, exi calue, ad lucem dominus te uocat in nomine domini nostri jhesu christi amen. maria peperit christum elizabeth peperit johannem baptistsm [!]. in illa ueneracione sis absoluta sancta maria quae portasti christum, sancta elizabeth quae portasti johannem baptistam succurite famule vestre N que capilli capitis eius omnes trementes camille exi foras, lux te expectat Anna peperit mariam, maria peperit salvatorem jhesum christum. ventrem huius mulieris aperi N exi tenebris et transe ad lucem saluator te uocat, amen.[25]

Eine unmittelbare sachkulturelle Entsprechung bietet ein Runenhölzchen von der Brücke in Bergen aus der Zeit um 1350:

> Maria peperit Christum; Elisabeth peperit Johannem Baptistam. In illarum uneratione sis absoluta! Exi, incalue! Dominus te vocat ad lu[cem/men]![26]

---

20 Kruse 1996, S. 48ff. mit zahlreichen Literaturhinweisen. Vgl. Kruse 1999, S. 41ff.

21 Kruse 1996, S. 62 mit Anm. 191 auf S. 63; Kruse 1999, S. 52f. mit Anm. 183.

22 Kruse 1996, S. 63 mit Anm. 194 auf S. 64; Kruse 1999, S. 53 mit Anm. 185.

23 Liestøl 1980, S. 52.

24 A. Chr. Bang, Norske Hexeformularer og Magiske Opskrifter, 1901/02, Nr. 1073; F. Ohrt, Danmarks Trylleformler I/II, 1917/21, Nr. 232f., 1141; E. Linderholm, Signelser och Besvärjelser från medeltid och nytid. Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv 41, 1917/40, Nr. 112; G. Storms, Anglo-Saxon Magic, 1948, Nr. 45.

25 Liestøl 1980, S. 52, hier ohne Kennzeichnung der aufgelösten Abkürzungen durch Kursive.

26 N 631, Knirk 1998, S. 500; Liestøl 1980, S. 51.

Das inschriftliche *incalue* „Nicht-Haarloser" ließe sich nach Liestøl[27] als Fehllesung oder -schreibung aus *exinante* (das ist *exinanite* Psalm 136,7 Vulgata) einiger Formeln erklären und zwar auf dem Hintergrund, daß es als gutes Zeichen galt, wenn das Neugeborene starken Haarwuchs zeigte.

Neben den auf Zetteln geschriebenen Formeln gibt es auch Briefe (*literae*) solchen Inhalts, die in hohem Ansehen standen. „Sie tragen lateinische und deutsche Einleitungs- und Schlußvermerke", z. B. aus dem 13./14. Jahrhundert:

> Ad partum mulieris. Si quando non potest parere, scribatur ei litera et cingatur circa uentrem uel ligetur subtus genu circa crus et tunc peperet, statim deponat literam.[28]

Wiederum gibt Kruse ein deutsches Beispiel aus einer Grazer Handschrift für diese sogenannten Geburtsbriefe:

> Jtem ain anders wann ain fraw arbait zü ainem kind etc. So schreib ain brief den sol den das weib vmb den leib gürten oder jnderhalben des knies vmb das pain vnd zü hand wenn si gepert So soll man jn wider von dan thuen Elisabett gepor Johannem Anna Mariam dÿ Junckfraw Maria gepor Jhesum Christum an allen schmertzen.[29]

„Andere ,Briefe' enthalten den Agathaspruch ,Mentem sanctam' oder einzelne Teile des Textes ,De uiro uir', auch kabbalistische Worte [Anm. 1: „yrum † plitaon † kumo † cum liberata fuerit, accipe literam et in igne proice"] und Zeichen (characteres), deren Bedeutung meist nicht zu ermitteln ist."[30]

Hierzu gibt es wiederum Entsprechungen in der Sachkultur und zwar besonders spätmittelalterliche Bleiamulette mit Runeninschriften in lateinischer Sprache, von denen einige mit ,ephesia grammata' in diesen Zusammenhang gehören mögen.[31] Allerdings ist eine Suche nach der Bedeutung solcher Zauberwörter[32] wenig sinnvoll, stellen sie doch oft nach neuplatonischer Auffassung die wahren und geheimen Namen der gemeinten Dämonen dar, die eben für Menschen grundsätzlich unverständlich sind und sein sollen.[33]

Ein Buch, ein Codex, eine Handschrift oder auch nur Teile daraus bis hin zu einem einzelnen Blatt scheinen bei den zauberischen, christlich-magischen Mitteln zur Geburtserleichterung kaum eine Rolle zu spielen, obwohl das Buch als magisches Objekt[34] durchaus bekannt ist und die Bibel sowie Evangelien-

---

27 Liestøl 1980, S. 53f.

28 Franz 1909, II, S. 202 mit zahlreichen Nachweisen in der zugehörigen Anm. 6.

29 Kruse 1996, S. 54f. mit Anm. 159; Kruse 1999, S. 46f. mit Anm. 153.

30 Franz 1909, II, S. 202f.

31 Ertl 1994, S. 362ff.; Düwel 2001.

32 Vgl. dazu Franz 1909, II, S. 429 mit Anm. 2.

33 Vgl. Düwel 1988, S. 92ff.; s. auch Franz II, S. 423 mit Anm. 3.

34 Speyer 1992, Vézin 1992.

bücher in der christlichen Magie gut bezeugt sind.[35] Wiederum gibt Franz in den ‚Kirchlichen Benediktionen' einige Beispiele: „Wie im Orient und in Afrika wurde auch in Italien das Evangelienbuch zu prophylaktischen Heilzwecken gebraucht. Papst Gregor I. übersandte der Langobardenkönigin Theodelinde für ihren Sohn als ‚phylacteria' eine Kreuzpartikel und ein Evangelium in einer Kapsel von persischer Arbeit."[36] Er berichtet auch von dem berühmtesten aller Evangelienbücher in der Geschichte der religiösen Heilmethoden in Deutschland, dem von Pürten in Oberbayern. Es galt als Heilmittel gegen Irrsinn, viele Kranke wurden zu ihm geführt. „Man legte ihnen das Evangelienbuch, welches an den die Evangelistenbilder zeigenden Blättern aufgeschlagen war, über Nacht unter den Kopf und hoffte dadurch die Genesung der Kranken zu bewirken. Später versandte man den Kodex gegen eine kleine Abgabe an die Angehörigen der Kranken."[37] Es handelt sich um die Evangelienhandschrift Codex latinus monacensis (Clm) 5250 aus dem 10. Jahrhundert, eine der Cimilien der Bayerischen Staatsbibliothek in München.

An anderer Stelle handelt Franz darüber, daß die Anfänge der vier Evangelien als Abwehrmittel gegen Gefahren und Dämonen verwendet wurden. Besonders „der Prolog des J[ohannesevangelium]s, c. 1, 1–14, ist seit alters zu magischen Zwecken benutzt worden."[38] „Eine solche apotropäische Kraft hat schon das christliche Altertum angenommen. Man trug darum Zettel mit Stellen aus Evangelien in Kapseln am Körper oder legte den Kranken Evangelienbücher auf das Haupt."[39]

In einem modernen Buch über Magie und Magier wird daraus: „Bei gewissen Gelegenheiten genügten schon lose Blätter aus der Bibel, man schloß diese bereits zur Zeit der Urchristen in Kapseln ein und trug sie als Schutzamulette am Körper."[40] Ebendort ist zu lesen: „Die Bibel fand vielfach Verwendung in abergläubischen, hauptsächlich abwehrmagischen Praktiken [...] Sie bot Schutz vor Alpdrücken; unter der Hausschwelle vergraben, verhinderte sie das Eindringen von Dämonen; den Toten legte man sie mit ins Grab, um das Nachzehren zu verhindern." Schließlich soll „das Johannes-Evangelium auf einem Zettel in einer Kapsel [...] auch im Glückszauber Verwendung" gefunden haben.[41] Im Artikel „Johannisevangelium",[42] der als Nachweis angegeben ist, heißt es: „Dazu schrieb

---

35 Vgl. Grube-Verhoeven 1966, S. 28ff.
36 Franz 1909, II, S. 436.
37 Franz 1909, II, S. 437 mit Anm. 1.
38 HdA IV, 731.
39 Franz 1909, II, S. 57.
40 Habiger-Tuczay 1992, S. 84.
41 Habiger-Tuczay 1992, S. 85.
42 HdA IV, Sp. 731.

man den Prolog auf Jungfernpergament und steckte den Zettel [...] in einen Federkiel, in eine Haselnuß oder eine Kapsel, faßte ihn auch in Gold, Silber oder anderes Metall" (mit Nachweisen, die nach Ort und Zeit sehr streuen).

Ein frühes Zeugnis für die Verwendung eines Buches oder nur eines seiner Teile als christlich-magisches Mittel zur Erleichterung des Geburtsvorganges findet sich in Priester Wernhers ‚Driu liet von der maget' „Drei Lieder (Bücher) von der Jungfrau Maria", einem mittelhochdeutschen geistlichen Werk aus dem Jahre 1172, dies eine für die mittelhochdeutsche Literatur ausnahmsweise recht genaue Datierung. Die wesentlichen Daten bietet Kurt Gärtner in seinem Artikel ‚Priester Wernher' im letzten Band des ‚Verfasserlexikons'.[43]

Das erste ‚Buch' erzählt von Marias Eltern, ihrer Geburt und Jugend, das zweite von ihrem Leben im Tempel, der Ehe mit dem greisen Joseph und der Verkündigung der Geburt Jesu und, nach einem deutlichen Einschnitt, im dritten Buch die Schwangerschaft, Geburt Jesu, Flucht nach Ägypten und Rückkehr von dort. Die Quelle (Pseudo-Matthäus-Evangelium) ist im vorliegenden Zusammenhang weniger von Interesse als die Überlieferung.

Diese ist nicht einheitlich. Eine Gruppe von 6 Fragmenten bietet Fassungen „die dem nur teilweise sicher erschließbaren Autortext unterschiedlich nahestehen."[44] Dazu gehört die Handschrift C (ca. Mitte 14. Jahrhundert), ein Codex discissus, von dem an 4 verschiedenen Orten Teile (C_1–C_4) aufbewahrt werden. Hinzukommen zwei Bearbeitungen: die Wiener Handschrift A (3. Viertel des 13. Jahrhunderts) und die Berliner Handschrift D (1. Viertel des 13. Jahrhunderts), diese mit 86 kolorierten Federzeichnungen (abgebildet in der Übersetzung von Degering 1925).

Im Übergang vom zweiten zum dritten ‚Buch' wird auf den Erzählkern des dritten verwiesen: die Geburt Jesu. Daran anschließend heißt es:[45]

Swelich weip dise driv liet hat,	Swelh wib div driu lîet [!] hat,
so si ze keminaten gat,	so sie ze keminaten gat,
in ir zesewen hant bevangen,	in ir zeswen beuangen,
si leidet niht lange	sie lidet unlangen
weipliche sorgen:	kumber uon dem sere,
daz kint, daz æ verborgen	wand in unser frŏen ere
waz in ir leibe,	
daz kvmet in kvrzer weile	
von ir genedichlichen.	gnist sie kindes gnædeklichen.
div vnkraft mûz entweichen	die sorgen muzzen entwichen
vn̄ alle sere bose,	vn̄ div unchraft also bose,
div Even getelose	die Even getlose

43 Gärtner 1999, Sp. 903–915; 2001, Sp. 1031–1042.

44 Gärtner 1999, Sp. 905 bzw. 1033.

45 Wesle/Fromm 1969.

in dise werlde gesant,
do si gotes niht erkant,
do si vn̄ ir man
wurden vngehorsam.
In ir namen sul wir gesigen,
von der witzzen wirt geschriben,
daz si ane lait
gebar der al die christenheit
von dem tode hat enbunden
mit seinen fumf wunden.
dester wirs wart ir nie,
do si des ersten in enpfie.
si hete semfte genv̊k
al die weile si in trůk.
an allen siehtom si waz,
do si des herren genas.
des mv̊zzen si geniezzen
die sich ie verliezzen
an ir helfe here,
vn̄ auch immer mere
vnz an den iungisten tak,
wan si gewenken niht e*n*mak.
(A 2505–2535)

in die werlte gesante,
do si gotes niht erkante
v̄ mit dem gnadelosen man
uon gote uallen began.
(D 2853–2866)

„Welche Frau diese drei Lieder (Bücher) in ihrer rechten Hand hält, wenn sie entbinden wird (wörtlich: [zur Geburt] in die Kemenate geht), die wird nicht lange weibliche Not leiden: das Kind, welches zuvor in ihrem Leibe verborgen war, wird in kurzer Zeit aus ihr rücksichtsvoll herauskommen. Die Schwäche wird vergehen und alle Schmerzen, die die zuchtlose Eva in diese Welt brachte, als sie Gottes Gebot nicht beachtete und sie und ihr Mann ungehorsam wurden. In ihrem (Marias) Namen werden wir obsiegen, von der Verständigen steht geschrieben, daß sie ohne Schmerz den gebar, der die ganze Christenheit mit seinen fünf Wunden vom Tode erlöst hat. Schlimmer stand es niemals um sie, als da sie ihn zum ersten Mal empfing. Sie hatte kaum Beschwerden, während sie mit ihm schwanger ging. Sie war nicht krank, als sie den Herrn entbunden hat. Davon müssen diejenigen Vorteil haben, die sich immer auf ihre große Hilfe verließen und das immer weiter bis zum jüngsten Tag tun werden, denn sie (die Hilfe) wird nicht wanken."

Die Fassung D ist demgegenüber kürzer, weicht aber kaum im Wortlaut ab, wie noch in der gereimten Übersetzung von Degering[46] deutlich wird:

---

46 Degering 1925, S. 120f.

„Ein Weib, das die drei Lieder hat, wenn ihre schwere Stunde naht, und trägt sie bei sich in der Rechten, die wird nicht allzulang anfechten der Wehen Schmerz noch allzusehr, denn unsrer lieben Frau zu Ehr' wird sie des Kindes leicht genesen. Es wird sich ihre Sorge lösen, und ihre Schwäche wird vergehen, die einst den Weibern ließ entstehen Frau Evas frevelhafte Tat, als sie den weisen Gottesrat mit ihrem Manne nicht erkannte und sich mit ihm zum Falle wandte."

Die dem ursprünglichen Text nahestehende C-Fassung bietet ohne Parallelen in der Überlieferung Marienbilder: *der sunne* (lat. *sol*) und *diu mâninne* (lat. *luna*) – abweichendes Genus aber in C 3675 – vermögen Maria nicht an Helligkeit und Schönheit zu übertreffen. Nach einer Lakune heißt es von Maria: „die uns den Arzt gebar, der uns die Krankheit heilte. Hier sollt ihr unterdes wissen: [...]" (C 3025–27). An diesem Punkt setzt dann die Überlieferung insgesamt wieder ein, allerdings mit bemerkenswerten und kommentarbedürftigen Kürzungen in A und D.

hie schult ir wizzen under diu:	Nv sult ir wizzen vnder dev:	
swâ disiu buochel alliu driu	swa dise liet allev drev	Swa diu buchel driv
(werdent behalten),	werdent behalten,	sint behalten
diu maget wil des walten,	div magt wil des walten,	div maget wil des walten,
daz dâ nehein kint	daz da denhein kint	daz da nehein kint
werde krump noch blint,	weder chrump noch blint	werde krumb noh blint,
(noch) niemer werde geborn	nimmer wirdet geborn,	v̄ daniemer werde geborn
daz êwiclîche sî verlorn,	noch æwichlich werde flor*n*,	daz ewikliche si uerlorn,
sine welle ez selbe fristen	si welle ez selbe fristen	sine welle ez selbe fristen
zuo dem jungisten,	ze der zeit iungisten,	an dem aller ivngisten,
so der lîp mit manigem sêre	so der leip mit sere	da diu sele den lip uerlat
scheidet von der sêle.	schaidet von der sele.	v̄ ez an den iamer gat.
swelich wîp reine	Swelich weip reine	(D 2867–2876)
niht hât wan daz eine,	niht hat wan daz eine,	
des ist zwîvel nehein,	daz ist zweifel denhein,	
si geniezze (sîn) etlîch teil,	si geniezze sein etlich tail,	
sô ez ir gât an die nôt:	vnde gewinne hail	
die maget vliuhet der tôt.	in ir noten mail.	
in swelhem hûse diu schrift gelît,		
der engel in mandunge gît		
die dâr inne bûwent		
unt ir des getrûwent.		
von sant Marîen unt von gote	von sant Mareien vn̄ von got	
wart geheizen unt geboten	haben die vrowen daz gebot,	
allen frumen wîben,	daz si niht beleiben,	
daz si ez abe schrîben	si haizzen ez ab schreiben	
unt senden ez ze minne	die ez mvgen vol enden,	
in dem umberinge	vn̄ gerůche*n* ez ze senden	
verre unde nâhen,	verre vn̄ nahen,	

dâ man ez gerne enphâhe	da man ez welle enpfahen
durch der magede liebe,	durch der magede liebe,
daz man ir daran vorhtlîche	vn̄ daz man daran ir diene.
diene. (C_2 3027–3058)	(A 2540–2566)

Degerings Übersetzung mag für die erste Passage stehen:

„Wo die drei Lieder sind enthalten im Haus, da wird Maria walten, daß dorten niemals wird ein Kind verkrüppelt werden oder blind, und nimmer werden eins geboren, das ewiglich soll sein verloren, sie wird ihm in der letzten Not zu Hilfe kommen, wenn der Tod die Seele von dem Leibe scheidet und es des Abschieds Jammer leidet."

Die Fassung C (3039) führt parallel mit A (2551) fort:

„Welche Frau aber (diese drei ‚Büchlein', vgl. 3028) nicht hat, sondern nur das eine (eines davon), dann besteht kein Zweifel, daß sie mancherlei Vorteil davon haben wird, wenn sie in (Geburts)Not kommt: (denn) der Tod flieht vor der Jungfrau Maria." Nur in A heißt es darüber hinaus: „In welchem Hause das Schriftwerk (als Teil oder Ganzes?) liegt, der Engel gibt den darin Wohnenden Freude (Seligkeit), wenn sie darauf vertrauen." Schließlich gehen C und A wieder zusammen: „Allen rechtschaffenen[47] Frauen wurde von der hl. Maria und von Gott aufgetragen, daß sie es (*daz büechel*, vgl. C 3028, *daz liet*, vgl. A 2540) abschreiben und senden zur Erinnerung im nahen und weiten Umkreis, wo man es gern um der Liebe zur Jungfrau Maria willen empfängt, damit man ihr damit in Ehrfurcht diene." Überdies nimmt die Fassung A am Ende die Hilfe dieser drei ‚Bücher' beim Geburtsvorgang noch einmal auf:

Swa dise puͦch alle sint,
da wirt geborn denhain kint
dem immer mvge misse gen.
div muͦter mvͦz sich versten
semftichlicher dinge.
ir weget div kuniginne
vor gotes antwurte,
vn̄ gedenchet ir geburtte
div ir wart ertailet.
(A 4889–4897)

„Wo auch immer alle diese (drei) ‚Bücher' sind, da wird kein Kind geboren, dem es jemals schlecht ergehen möge. Die Mutter muß sanfte (zarte) Dinge wahrnehmen (verstehen). Ihr hilft die Königin (Maria) vor Gottes Gegenwart (Anwesenheit) und denkt an ihre eigene Geburt, die ihr zuteil wurde."

---

47 Vgl. Wesle 1927, Glossar „gut, fromm".

Unterschiedlich wird Wernhers Gedicht bezeichnet: alle drei ‚Lieder' (‚Bücher') als: *disiu buochel* (C 3028, D 2867) oder in A *dise liet* (2540), aber ebenso in A auch *dise půch* (4889). Ein *teil* (C 3042, A 2554) kann sich auf ein wohl beliebig reduziertes oder fragmentiertes Corpus beziehen, also von zwei ‚Büchern' über ein ‚Buch' bis hin zu einzelnen Blättern. Eindeutig bezieht sich *daz eine* (C 3040, A 2552) auf eines der drei ‚Lieder' oder ‚Bücher', am ehesten wohl auf das dritte, das die Geburt Jesu (C 4091ff., A 3315ff., D 3807ff.) erzählt und den zentralen Satz enthält: *diu geburt tet ir niht wê* (C 4097, A 3365; *diu geburt sanfte ergie*, D 3871). Unklar ist, ob *diu schrift* „Geschriebenes" aus diesem Werk generell oder eher alle drei ‚Bücher' meint. Weiter bezieht sich der Abschreibauftrag mit *ez* (C 3052f., 3056; vgl. A 2560, 2562, 2564) auf einen der Teile. Allerdings ist der abweichende Wortlaut in A (2559–61) zu beachten; dort erhalten die Frauen den Auftrag, *daz si niht beleiben, si haizzen ez ab schreiben die ez mvgen vol enden* „daß sie nicht ruhen, es denen abzuschreiben auftragen, die es ausführen (vollbringen) können." Der allgemein an Frauen gerichtete Schreibauftrag in C wird hier realistischerweise an diejenigen weitergegeben, die dazu fähig und in der Lage sind, und das dürften wohl Nonnen (worauf möglicherweise C 3051 mit *frumen wîben* hindeutet) gewesen sein, von denen aus dem Ende des 12. Jahrhunderts etwa die Nonnen der Reichsabtei Erstein im Elsaß als „schreibgriffelgewaltige Stiftsdamen" bekannt sind.[48] Und auf diese Frauen wird man auch wieder gewiesen, wenn es um Vorlesen und Lesen von Wernhers Text gehen sollte, wovon eben dieser nicht ausdrücklich spricht. Entsprechend ist Gärtners Feststellung zu modifizieren: „W[ernher] empfiehlt in einem längeren Abschnitt [...] sein Werk ausdrücklich einem laikalen Frauenpublikum wie eine heilkräftige Reliquie zur Aufbewahrung, Lektüre und Verbreitung [...] von Maria und Gott selber ist *allen frumen wîben* aufgetragen, das Werk abzuschreiben und zu verbreiten [...]." [49]

An den ausgehobenen Stellen ist vom Besitz dieser *buochel* oder *buoch*, *liet* oder *schrift* die Rede, die man sich als Pergamentcodex, dessen einzelne Lagen zusammengefügt waren, vorstellen muß. Teile davon mögen ebenso beschaffen gewesen sein, aber auch einzelne Pergamentblätter scheinen vorstellbar zu sein. Der Besitz etwa eines Einzelcodex wie D (zumal bei den hier aufwendig eingefügten Illuminationen) oder auch eines Sammelcodex wie A, einem ‚Marienbuch', in dem auf Wernhers ‚Marienleben' die ‚Kindheit Jesu' von Konrad von Heimesfurt folgt,[50] war nur vermögenden Kreisen und Personen möglich, in erster Linie wohl Klostergemeinschaften und Adligen. So stimme ich der Bemer-

48 Schwab 1967, S. 34.

49 Gärtner 1999, Sp. 905; 2001, Sp. 1032f.

50 Vgl. zuletzt Henkel 1996, S. 14ff.

kung von Scholz[51] zu: „Die Talisman-Empfehlung soll nach Schupp (1964), S. 171, ‚nicht Lesern, sondern Besitzern' gelten – angesichts der Kostbarkeit von Handschriften zur damaligen Zeit eine etwas gesuchte Differenzierung."

Im Blick auf die Textaussagen sind einige Überlieferungsbefunde von Interesse. Die dem ursprünglichen Text nahe Fragmentüberlieferung umfaßt je ein Pergamentblatt mit folgenden Maßen: B (16 x 11cm), E (15,8 x 10,8 cm), von G läßt sich nur die Blatthöhe (17–18 cm) ermitteln.[52] Wenig größer scheint das eine Pergamentblatt gewesen zu sein, das zerschnitten wurde und im Ober- und Unterteil erhalten blieb (ebd. S. LI). Wesentlich größer sind die zwei Pergamentdoppelblätter F mit den Blattmaßen 23,2 x 14,6.[53] Die Fragmente C_1–C_4, von derselben Hand beschrieben, gehören zu einer zerschnittenen Pergamenthandschrift (Codex discissus), deren Blätter 14 x 10,7cm messen.[54] Es gilt als „höchst wahrscheinlich, daß [...] die Handschrift in einer Nürnberger Buchbinderwerkstatt zerschnitten wurde."[55] Bei zweien dieser Fragmente aus der Handschrift C ist die Provenienz bekannt: der Dominikanerkonvent in Nürnberg (*iste liber est fratrum predicatorum in Nurenberga*[56]) für C_1 und das Dominikanerinnenkloster St. Katharina in Nürnberg[57] für C_4. Die Herkunftsangabe in C_1 deutet mit *iste liber* darauf hin, daß der unzerschnittene und damit vollständige Codex dem Dominikanerkonvent in Nürnberg gehörte. Wenn ein weiterer Nürnberger Besitzeintrag für das Fragment C_4 in das St. Katharinenkloster in Nürnberg führt, dann wurde der Codex vermutlich schon zerlegt, vielleicht sogar portioniert, bevor er, wie bisher angenommen, in einer Buchbinderwerkstatt zerschnitten wurde. Könnte es sein, daß im Sinne des Besitzes vom Buch oder seiner Teile und der Versendung im Umkreis, wie es der Text selbst vorgibt, der Codex oder herausgeschnittene Partien dem „‚amuletthaften Gebrauch' durch schwangere Frauen"[58] dienten?

Und wäre es weiter denkbar, daß die Klosterfrauen solche Teile des „Marienbuches" an Schwangere zur Erleichterung der Geburt ausgeliehen hätten?[59] Gestützt wird diese Möglichkeit, wenn es zutrifft, daß einige ‚Gebärgürtel' Heili-

---

51 Scholz 1980, S. 120 Anm. 399.

52 Vgl. Wesle 1927, S. X, XLII bzw. LI.

53 Wesle 1927, S. XLIV.

54 Wesle 1927, S. XIII.

55 Wesle 1927, S. XIII, vgl. Bartsch bei Feifalik 1860, S. IX.

56 Wesle 1927, S. XII, vgl. Wesle/Fromm 1969, S. XIX.

57 Wesle 1927, S. XII, vgl. Wesle/Fromm 1969, S. XIXf. Zum Bücherbestand des Katharinenklosters bemerkt Fries 1924, S. 50: „Der große Durchschnitt aller Bücher [...] hält sich in den Maßen: 11x15 cm; nur wenige Bücher überschreiten die Höhe von 15–16 cm."

58 Gärtner 1999, Sp. 913; 2001, Sp. 1041, unter Hinweis auf Henkel 1996, S. 5 Anm. 18.

59 Schon Grundmann 1936, S. 138 Anm. 27, scheint dies anzudeuten.

genreliquien waren, „die in Klöstern aufbewahrt und für Geburten ausgeliehen wurden."[60]

Die Bearbeitung D überliefert ein Einzelkodex im Format 16,5 x 11,5 cm,[61] die andere A ist mit der unmittelbar nachfolgenden ‚Kindheit Jesu' der Hauptbestandteil eines Sammelcodex „Marienbuch"[62] mit den Maßen 16,5 x 10,8.[63]

„Überblickt man die genannten Überlieferungszeugen von Wernhers ‚Maria', dann fallen die äußerlichen Merkmale auf: das relativ kleine Format der Bücher von 14–18 cm Höhe und ca. 11 cm Breite sowie die Einrichtung der Buchseite, einspaltig und in der seit den 40er Jahren veraltenden Notierung in durchgeschriebenen [d. h. fortlaufend geschriebenen] Versen. Außerdem ist, abgesehen vom Corpus A und soweit sonst erkennbar, Wernhers Werk hier stets allein, als Einzeltext, überliefert. Damit verwandt als Überlieferungstyp ist das Corpus A, ein einheitlich gestaltetes ‚Marienbuch'."[64] Obwohl es Henkel schon vorher bemerkenswert findet, „daß der Verfasser Wernher seinem Werk eine handfeste praktische Bedeutung in der perinatalen Medizin zuweist" und den „amulethafte[n] Gebrauch des Buchs"[65] anspricht, rückt er noch nicht das auffallend kleine, die Wernher-Überlieferung kennzeichnende Format der Einzelcodices und Folia in diesen Zusammenhang, wie es dann Gärtner[66] tut: „Die Bearbeitung A [...] bleibt [zusammen mit der ‚Kindheit Jesu'] als ein ‚Marienbuch' innerhalb des Überlieferungsprofils der ‚Driu liet', die als kleinformatiges Einzelbuch verbreitet wurde und wohl auch nur so für den ‚amuletthaften Gebrauch' [Hinweis auf Henkel] durch schwangere Frauen geeignet war." Möglicherweise erklärt sich nicht nur die spezifische Überlieferung, sondern auch die von Henkel[67] beobachtete „nicht geringe Zahl eigenständiger Redaktionen, die sich, beginnend mit der Fassung D von Wernhers ‚Maria', durch das 13. Jahrhundert ziehen" unter anderem aus dem besonderen Gebrauchszweck eines solchen Textes als christlich-magisches Buch rund um die Geburt: „das Buch als Helfer vor der Geburt" (D 2853ff., A 2505ff.), „das Buch als Schutz vor Mißgeburten" (C 3028ff., D 2867ff., A 2540ff.), „das Buch als Heilbringer für das Kind" (A 4889ff.), so die Zuordnung bei Scholz.[68]

---

60 Kruse 1999, S. 49 (ohne Einzelnachweis). Auch Gélis 1989, S. 183f., erwähnt „Magische Gegenstände, die man sich auslieh".

61 Wesle 1927, S. LXXXII.

62 Henkel 1996, S. 8; Gärtner 1999, Sp. 913; 2001, Sp. 1041.

63 Wesle 1927, S. LXXX.

64 Henkel 1966, S. 8.

65 Henkel 1996, S. 5 mit Anm. 18.

66 Gärtner 1999, Sp. 913; 2001, Sp. 1041.

67 Henkel 1996, S. 20.

68 Scholz 1980, S. 120 Anm. 399.

Ob Henkel[69] zu Recht festhält, er kenne außer Wernhers ‚Maria‘ „kein anderes Beispiel für solch im Text selbst formuliertes magisches Verständnis der im Buch sich manifestierenden und im poetischen Text sich präsentierenden Heilswahrheiten“, bleibt zu prüfen. Diesen Eindruck bestätigt auf den ersten Blick der von Peter Ganz herausgegebene Band ‚Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt‘ (1992) vor allem in den Beiträgen von Speyer und Vézin. Dieser erwähnt immerhin die Margaretenlegende: „Plus tard, par exemple, le texte de la vie de sainte Marguerite était jugé bénéfique pour les femmes en gésine [...].“[70] Er verweist auf Bischoff,[71] der eine „illustrierte Vita S. Margaretae“ (14. Jahrhundert) im Kleinformat (82 x 61 mm) erwähnt, also von etwa derselben Größe wie das kleinste aus der christlichen Antike erhaltene Buch, ein Johannes-Evangelium (71 x 51 mm), das „vielleicht als Amulett getragen“ wurde.

Die hl. Margarete hat eine besondere Bedeutung für Gebärende gehabt. „Ehe der Annakult [vom 14. Jahrhundert an] sich verbreitete, galt namentlich die hl. Margareta als Helferin in den Nöten der Frauen. Diesen Ruf verdankte sie der Legende. Unmittelbar vor ihrem Martyrtode betete sie für sich, für ihre Verfolger und für die, welche ihr Andenken begehen und sie anrufen würden, und sie fügte hinzu, daß, wer immer in Geburtsgefahren die Zuflucht zu ihr nehmen würde, ein gesundes Kind gebären werde; – da ertönte vom Himmel eine Stimme, welche ihr verkündigte, daß sie in ihren Gebeten erhört sei. Darum vertrauten die Frauen in ihrer schweren Stunde gerade auf den Beistand dieser Heiligen. Diese wurde in Gebeten und Segnungen angerufen.“[72]

Ein Gebet an die hl. Margarete findet sich z. B. in einem Kölner Druck von 1513 ‚Sent margareten passi‘ am Ende des Gedichts:

Dyt gebeth sprich als du in den noeden bist
vnd des kindes in arbeit geyst.
Sent Margareta reyne maget,
hore myr armes wijues claget.
hylp allen vrauewen vsz benden
vnd vysz den swaren ellenden:
dat gesche vns in godes namen.
eyn iglich sprech mit mir amen.[73]

Vorher geht eine gereimte Segnung:

Dit is die senunge over die kyndelbetz vrauwen.
1 Maria [*recte* Margareta, *wie V. 40*] reyne maget,

---

69 Henkel 1996, S. 5.

70 Vézin 1992, S. 105.

71 Bischoff 1979, 1986², S. 39 Anm. 35.

72 Franz 1909, II, S. 193f.

73 Schade 1854, S. 75.

vernym myns sundige wives clage.
[...]
13 umb dinre martilien ere
sich geluck tzo minre geburt kere.
[...]
31 erloese mich van desen groissen noeden
durch dyne froeliche vpfart
[...]
45 help myr uysz deser noit:
in christus namen bydden ich dich.
jonffrauwe margareta, erloese mich.[74]

Auch wendet sich „der Prolog der Margaretenlegende im *Passienbüchlein* dezidiert an die Frauen, die sich die Leiden dieser Märtyrerin ansehen und anhören und sie um eine leichte Geburt anflehen sollen."[75]

Allerdings fehlt es hier wie auch sonst nicht an Kritik: „In einer um 1525 entstandenen Predigt äußert der Kölner Geistliche Nikolaus Simonis die Meinung, was könne es für eine Frau Köstlicheres geben, als bei der Geburt eines von Gott gewollten Kindes Not zu leiden und zu sterben: Also sal mann auch ein weyb trôsten / vnd wan sie ligen in kindes nôten / nit mit sant Margareten legenden / vnd andern nerrischen weiber werck vmbgeen / sunder ien also sagen. Gedenck liebe N. dastu ein weib bist / dis werck got an dir gefellet / trôste dich seines willens frôlich / vnnd laß jm sein recht an dir."[76]

Franz verweist an der zuvor zitierten Stelle in der zugehörigen Anmerkung 1 auf die ‚Legenda aurea', cap. 93, und zitiert aus einer deutschen ‚Margaretalegende' in der Ausgabe von Moriz Haupt (1841). Dieser bietet den Text einer Handschrift des 15. Jahrhunderts synoptisch im Abdruck der Handschrift mit hergestelltem kritischen Text. Franz druckt daraus den folgenden Passus (V. 641–653) nach der Handschrift, ich setze nach Haupt fort und füge seine hergestellte Fassung bei; diese Legendenversion mag in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstanden sein:[77]

‚Ich pit dich herr mer,	‚ich bite dich, herre, mêre,
Des gewer mich durch dein er	des wer mich durch dîn êre,
Ob ain weyb jn jerer nöt	ob ein wîp in ir nôte
Mich nenn sand margereth	mich nenne sant Margrête,
Und ob es umb sey also stet,	und ob ez umbe sî sô stât
Das sy zw dem chindlein get,	daz sî mit kindelîne gât,

[74] Schade 1854, S. 73–75.
[75] Dinzelbacher 2000, S. 213f.
[76] Kruse 1996, S. 66 mit Anm. 200.
[77] Williams-Krapp 1985, Sp. 1241.

Oder ob sy mich nenn schyer,	und ob sî mich nenne dir,
So erfül jr her jr pegir,	sô erfulle ir, herre, ir ger,
Oder ob sy mein marter pey jr hab,	od ob sî mîn marter bî ir habe,
Das sy dester senfter chöm des chindleyns ab,	daz sî des sanfte kume abe.
Puess jr aller grosser not.	buoze ir al ir grôze nôt
Und tue das herr durch dein tod,	und tuo daz durch dînen tôt
Das sy jr purd senfft an werd.	daz sî ir burde
(V. 641–653)	sanfte âne werde. (V. 641–654)
Des pit jch dich hewt auff erd	
Geber mich durch dj marter dein	gewer mich durch die marter dîn
Vnd auch durch dj gros pein	unde durch den grôzen pîn
Do mit du vns hast erlöst	dâ mite uns hât erlôst
Mit deynem heyligen trost'	dîn vil heiliger trôst."
(V. 654–658)	(V. 655–658)

[...]

Do cham dj gottes stym dar	Dô kam diu gotes stimme
Zw der magt ein engelschar	ze dem magetlîchen kinde
Nw frey dich magt guet vnd gerecht	‚nû frowe dich, maget guote,
Vil edle juncfraw margareth	vil edeliu Margarête:
Alles das du gepeten hast	al daz dû gebeten hâst
Das sol werden volpracht	daz sol werden volbrâht,
Vnd allen deynen willen	allen dînen willen
Wil jch nw erfüllen	wil ich nû erfullen
Darin du gepeten hast	dar umbe dû gebeten hâst,
Wen du dein leib durch mich last	wan dû den lîp durch mich lâst.'

(V. 687–696)

Was die Zeile „Oder ob sy mein marter pey jr hab" (649) genau besagt, ist schwer zu bestimmen. Heißt es, daß die Gebärende das Martyrium der hl. Margarete dem Ablauf nach auswendig kennt und hersagen kann, oder ist damit der Besitz einer Handschrift gemeint?

Die hl. Margarete gilt als Helferin in Kindsnöten, deshalb „erreicht ihr Kult bei Frauen höchste Beliebtheit, was auch in den Legenden immer wieder seinen Niederschlag findet. Seit dem 12. Jahrhundert entstehen eigenständige d[eu]t-[sche] Versionen ihrer Passio, in den Legendaren zählt sie ohnehin zum Grundbestand."[78] Bereits Feifalik hat in seiner Ausgabe von Wernhers ‚Marienleben' zu A 2505ff. angemerkt:[79] „dergleichen versprechungen und benediktionen für den frommen leser oder besitzer von heiligenlegenden oder andern geistlichen gedichten kommen häufig vor." Aus einer Margaretenlegende, seinerzeit noch ungedruckt, führt er folgende Passage an, „mit worten, die fast den obigen

78 Williams-Krapp 1985, Sp. 1240.

79 Feifalik 1860, S. 163.

Wernhers gleichlauten." Ich zitiere den Text nach der Ausgabe der mitteldeutschen Bearbeitung des 14. Jahrhunderts von Stejskal (1880). Es spricht Margarete selbst in ihrem letzten Gebet vor ihrer Enthauptung:

,got herr, dû hâst in dîner hant	,Got her du hest yn dyne hant
himmel, wazzer unde lant,	Hemmel water vnde lant
mîn gebet erhôre	Myn gebeth erhore
in der himel kôre.	In desser hemmel kore
ich bitt dich, herre, mîn gerûch.	Yck bidde hore mynen rop
wer dô hât mîn bûch,	Wie dar heth myn bock |
daz von mîner marter ist,	Die id schriuet edder leset
wer ez schrîbet oder list,	Dat van myner marter ist
der werd von sunden al erlôst,	Dy werde von sunden vorlost
dar zû gib im dînen trôst	Dar tho giff em here dynen trost
[...]	[...]
mîn bûch in welchem hûse ez ist	In welkeme husze myn bock ist
oder ob man ez dar inne list,	Edder man darynne list |
nummer werd dar inne ein kint	Numme werde dar in geborn eyn kint
geboren krump oder blint:	Doff stum lam eddir blint
ez sol wesen wolgestalt;	Eth sall syn wol gestalt
der tûfel hab dâ kein gewalt	Dy dufel hebbe dar neyne gewalt
an den kindern uber al,	An dem kinde ouer all
si sullen wesen âne val.'	Yth sall weszen ane vall.'
(V. 619–628, 639–646)	(Göttinger Handschrift, fol. 6^{r}–7^{r})

Eine Taube, ein Kreuz tragend, fliegt zu ihr aus den Wolken und versichert, ihr Gebet sei erhört:

,welch mensch hât dîn bûchelîn,	,Welch mensche hat dyn bokelin
wâ man ez schrîbet oder list	Dy dufel hebbe dar neyne vrist
der tûfel hât dâ keine frist.'	Wor men dat bock scriuet adder list.'
(V. 676–678)	(Göttinger Handschrift [s.u.], fol. 8^{r})

Wenige leichte Übereinstimmungen zwischen Wernhers ,Maria' und der ,Margaretenlegende' werden durch Unterstreichen markiert.

Auch die abweichende, jetzt in der Edition von Seidel (1994) zugängliche niederdeutsche Fassung (15. Jahrhundert) kennt den Buchbesitz der Margaretenlegende als Schutzmittel bei der Geburt:

,Vnde we dat bock an synen huse heft,
Dat dey vrouwe an der noet lecht
Vnde van ere wart geboren en kynt,
Dat yd io nycht ensy dorde, stum, lam ofte blynt,
Dat ock neyn vrouwe sterue an der noet,
Du helpest er, leue here, van der bort.'[80]

---

80 Seidel 1994, S. 68, V. 379–384 nach der Bielefelder Leithandschrift.

Allerdings bieten nicht alle berücksichtigten Handschriften diesen Wortlaut: „[Welck] vrowe hefft yn eren huse desse passien“ O(ldenburg) und „In welken huse myne martel ys“ F(ürstenwalde) stimmen noch überein, nicht aber D(essau) und W(olfenbüttel) 1 und 2. Die Abweichungen beruhen auch auf unterschiedlichen Wiedergaben (mit Kürzungen) der angenommenen lateinischen Vorlage der Margaretenlegende in der Fassung von Boninus Mombritius im ‚Sanctuarium‘ (um 1480). Die entsprechende Passage lautet:

> Adhuc peto domine: qui legerit aut qui tulerit uel qui audierit eam legendo: ex illa hora non imputetur peccatum illius: quia caro et sanguis sumus. et semper peccamus: Adhuc peto domine: ut qui basilicam in nomine meo fecerit: et scripserit passionem meam: uel qui de suo labore comparauerit codicem passionis meae: reple illum spiritusancto tuo: spiritu ueritatis. et in domo illius non nascatur infans claudus aut caecus uel mutus. neque a spiritu temptetur: et si petierit de peccato suo: indulge ei domine: Tunc facta sunt tonitrua. et columba uenit de caelo cum cruce et loquebatur beatae Margaritae: et omnes qui ibidem stabant: caeciderunt in faciem suam super terram. et beata Margarita et ipsa cedidit in terram ante faciem domini: et columba tetigit eam et dixit. Beatus est namque uenter mulieris. Beata es Margarita: quae in orationibus tuis omnes memorasti. Per me meipsum iuro et angelorum meorum gloriam: quia quidquid petisti exauditae sunt deprecationes tuae. et quod non es commemorata: hoc tibi datum est. Beata es tu: quae in poenis memorasti omnes peccatores. et ubi fuerint reliquiae tuae aut codex passionis tuae. et: uenerit peccator orans cum lachrymis: et posuerit os suum super memoriam tuam: ex illa hora dimittantur peccata eius: et ubi codex martyrii tui fuerit spiritus nequam ibi non ingreditur: sed pax caritas spiritus ueritatis in illo loco letabitur.[81]

Dies ist nun im Vergleich mit Wernhers ‚Marienleben‘ ein Novum, da nicht nur eine Autorzusicherung vorliegt, sondern eine künftige Heilige diese Wirkung des ‚Buches‘ erbittet und dazu himmlische Approbation erhält. Damit erschienen die Margaretenbüchlein offenbar als wirksame und, wie die weitgestreute und langdauernde Überlieferung von 27 eigenständigen deutschen Versionen der Legende in Vers und Prosa[82] aus dem 12.–15. Jahrhundert zeigt, auch angesehene Hilfe bei Geburten.

Die Überlieferung wäre im einzelnen zu prüfen.[83] Zu den 9 Textzeugen, die Stejskal[84] seiner Ausgabe zugrundelegt, zählen 2 Leipziger Drucke aus dem frühen 16. Jahrhundert und 7 Handschriften aus dem 15. Jahrhundert. Diese sind entweder Einzelcodices (3) oder Legendensammlungen (3), dazu kommt ein einzelnes Pergamentblatt. Soweit Formate angegeben sind, handelt es sich um

81 Seidel 1994, S. 67–69.

82 Seidel 1994, S. 10 nach Williams-Krapp.

83 Vgl. vorerst Williams-Krapp 1985.

84 Stejskal 1880, S. 3f. Vgl. dazu Philipp Strauch in: Anzeiger für deutsches Altertum 7, 1881, S. 255-258.

Oktav oder Kleinoktav. Gärtner/Palmer haben „ein Pergamentblättchen aus einer deutschen Bilderhandschrift [...], die eine gereimte Bearbeitung der Margaretalegende mit einem Bilderzyklus enthielt", bekannt gemacht. Das defekte Blatt war ursprünglich wohl 13,6 x 8,5 cm groß. „Das Fragment repräsentiert einen Handschriftentyp, wie er aus der lateinischen Überlieferung der Margaretalegende wohlvertraut ist: die illustrierte Einzelvita in Taschenformat, die gerade auch für die Margaretalegende am besten und reichlichsten bezeugt ist." Darüber hinaus stellen sie fest: „Auch für die volkssprachigen Bearbeitungen der Margaretalegende ist die illustrierte kleinformatige Einzelvita bezeugt."[85]

Damit besteht eine bemerkenswerte Parallele zur Überlieferung von Wernhers ‚Driu liet', es bestätigt sich wiederum der Gebrauch eines handlichen ‚Büchleins' als eines magischen Mittels bei der Geburtshilfe.

Eine Besonderheit bei den Textzeugen der von Stejskal edierten Margaretenlegende weist in dieser Hinsicht die Göttinger Papier-Handschrift (Cod. MS. theol. 199, 15. Jahrhundert) auf. „Dieser Handschrift war ehemals beigebunden der Druck ‚Disz sind die passien der vier haubtiuckfrawen. Katharine. Barbare. Margarethe vnd Dorothee' Leipzig 1508, der dieselbe Margarethenlegende enthält" (Katalogeintrag). Seit wann und wie lange diese Verbindung bestand, ist nicht mehr genau zu ermitteln. Als der Codex auf einer Auktion in Arnstadt 1781 erworben wurde, gab es sie jedenfalls nicht mehr.

Die Handschrift umfaßt 25 Blätter mit folgendem Inhalt:

1. Bl. 1^r–23^r: eine niederdeutsche Margaretenlegende oder wie ein Vorbesitzer eintrug: Martyrium s. legenda S. Margaretae rythmice.

2. Bl. 23^r–24^r : Vota ad partum mulieris ut pariat [vom Vorbesitzer aus *pacat* korrigiert] absque graui dolore. Et dic hec verba subsequenta.

3. Bl. 24^r–25^v: Joh. 1, 1–14 in niederdeutscher Sprache.

Der Text der *Vota* lautet mit Auflösung der Kürzel und moderner Interpunktion:

[...][86] Anna peperit mariam. Maria peperit jesum. Elisabeth peperit Johannem. Sancta felicitas peperit septem filios. Cilinia peperit sanctum remigium. Per illorum

85 Gärtner/Palmer 1977, S. 57 und 57f. Nigel Palmer, Oxford, verdanke ich den Hinweis: „Some copies of the *Margaretenlegende* [...] are so small that one could easily carry it in the pocket of a maternity smock." Allerdings ist bei Bilddarstellungen zum Geburtsvorgang nirgendwo ein Handschriftenblatt oder ein Codex abgebildet, vgl. Friedrich von Zglinicki: Geburt. Eine Kulturgeschichte in Bildern, Braunschweig 1983.

86 Der Beginn enthält eine schwierig zu lesende und zu verstehende Partie: Vr non bur A plantatur furnum puerum (?) plantancium. Der Anfang findet sich im Rezept Nr. 60 eines ‚liber de causis feminarum', dort ist zu schreiben: † ur non bur [...] (Egert 1936, S. 20). Für Lesehilfen danke ich meinen Göttinger Kolleginnen Christine Mundhenk und Hedwig Röckelein sowie Bernd Weitemeier.

potestatem Adiuro te, infans, qui es in utero isto, siue sis masculus siue femina, siue uiuus siue (23ᵛ) mortuus sis, ut exeas in tempore partus per sancte marie partum. christus jesus vocat te, ut exeas illesus uel illesa tam in corpore quam in anima nec te insidie diaboli nec te impediat humanus dolor. Sed exi foras, ut videas et perfruaris huius mundi lucem et cognoscas eum, a quo creatus es. Sancta maria, mater domini nostri jesu christi, Adiuua hanc famulam Annam cum tua misericordia in partu suo. Sancta cilinia per amorem sancti remigy adiuua hanc famulam dei Annam in suo partu. Sancta margareta per eum, qui te liberat ab iniquissimo dracone et collocauit in regno suo, Adiuua (24ʳ) hanc famulam dei Annam in partu suo. Omnes sancti dei, quorum nomina scripta sunt in libro vite per misericordem christum, intercedite pro famula dei A et adiuuate illam in partu suo. Bene+dictio christi conseruet te in hora partus tui ab omni periculo et anima in corpore. Amen. Increatus pater, increatus filius, Increatus spiritus sanctus. Inmensus pater, Inmensus filius, Inmensus spiritus sanctus. Eternus pater, eternus filius, eternus spiritus sanctus. Pater noster et credo debet dici.

Eine Vielzahl der bei Franz[87] gesammelten Formeln klingt in diesen *Vota* an, neue treten auf und bilden so eine für außerordentlich wirkungsvoll gehaltene Reihe von Schutzformeln und angerufenen Beschützern bei der Geburt. Während die Formulare in der Regel die *famula dei* ohne Namen angeben, da ein bestimmter Name erst im konkreten Fall eingesetzt wird, sind die *Vota* der Göttinger Handschrift bereits für eine individuelle gebärende Frau namens Anna aufgeschrieben.

An dritter Stelle der Handschrift steht der Anfang des Johannesevangeliums, der immer schon „als wirksames Mittel gegen dämonische Anfechtungen und Wetterschäden" galt[88] und auch im Geschehen um die Geburt in älteren Formeln vorgeschrieben ist und „auch hier einen apotropäischen Zweck" hat.[89] „Nach dem Rituale von Mondsee aus dem 14. Jahrhundert las man über der Gebärenden das ‚In principio' und Psalm 67 (‚Exsurgat deus...'), bei schwerer Geburt auch noch die Passion der heiligen Margareta."[90]

Ein letztes schließlich: Der Göttinger Codex mißt 14,7 x 10,5 cm (nicht 15 x 11 cm, wie Stejskal[91] angibt). Es ist dies Kleinformat die typische Überlieferungsart der Margaretenlegende und des ‚Marienlebens' von Priester Wernher. Ob dies auch für weitere Handschriften der Legenden von Heiligen, die bei einer Geburt angerufen werden, zutrifft, wäre zu untersuchen. Die Göttinger Handschrift umschließt ein „mappenartiger Pergamentumschlag mit Messingschloß"

87 Franz 1909, II, S. 198ff.
88 Franz 1909, II, S. 57.
89 Franz 1909, II, S. 229.
90 Grube-Verhoeven 1966, S. 19 unter Hinweis auf Franz II, 1909, S. 191.
91 Stejskal 1880, S. 4.

(Katalogeintrag), in der Mitte, leicht nach rechts versetzt, angebracht. So konnte dies Buch als christlich-magisches Mittel zur Geburtshilfe, im Dienste einer vermutlich wohlhabenden Frau Anna geschrieben,[92] wie ein Schatzbehalter wohl verwahrt werden.

Bibliographie

Bischoff, Bernhard 1979. Paläographie des römischen Altertums und des abendländischen Mittelalters (Grundlagen der Germanistik 24). Berlin, 2. Aufl. 1986.

Degering, Hermann 1925 [Hg.]. Des Priesters Wernher drei Lieder von der Magd. Berlin.

Dinzelbacher, Peter 2000. Hoch- und Spätmittelalter (Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum 2). Paderborn.

Düwel, Klaus 1988. Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette, in: Frühmittelalterliche Studien 22, 1988, S. 70–110.

Düwel, Klaus 2001. Mittelalterliche Amulette aus Holz und Blei mit lateinischen und runischen Inschriften, in: Volker Vogel [Hg.], Ausgrabungen in Schleswig. Berichte und Studien 15. Das Archäologische Fundmaterial II. Neumünster.

Egert, Ferdinand Paul 1936 [Hg.]. Gynäkologische Fragmente aus dem frühen Mittelalter. Nach einer Petersburger Handschrift aus dem VIII.–IX. Jahrhundert zum ersten Mal gedruckt. (Abhandlungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften 11). Berlin.

Ertl, Karin 1994. Runen und Latein. Untersuchungen zu den skandinavischen Runeninschriften des Mittelalters in lateinischer Sprache, in: Klaus Düwel [Hg.], Runische Schriftkultur in kontinental-skandinavischer und -angelsächsischer Wechselbeziehung. (Ergänzungsbände RGA 10). Berlin/New York, S. 328–390.

Feifalik, Julius 1860 [Hg.]. Des Priesters Wernher ‚Driu liet von der Maget‘. Wien.

Franz, Adolph 1902. Die Messe im deutschen Mittelalter, Freiburg/Breisgau.

Franz, Adolph 1909. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, 2 Bände, Freiburg/Breisgau.

Fries, Walter 1924. Kirche und Kloster zu St. Katharina in Nürnberg, in: Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg 25, S. 1–144.

Gärtner, Kurt 1999. Priester Wernher, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 10, Sp. 903–915.

Gärtner, Kurt 2001. Priester Wernher, in: Burghart Wachinger [Hg.], Deutschsprachige Literatur des Mittelalters. Studienauswahl. Berlin/New York, Sp. 1031–1042.

Gärtner, Kurt/Nigel F. Palmer 1977. Fragment aus einer Bilderhandschrift der Margaretalegende in der Bodleiana zu Oxford, in: Ulrich Müller [Hg.]: Litterae ignotae. Beiträge des deutschen Mittelalters: Neufunde und Neuinterpretationen (Litterae. Göppinger Beiträge zur Textgeschichte 50). Göppingen, S. 57–60.

Ganz, Peter 1992 [Hg.]. Das Buch als magisches und als Repräsentationsobjekt (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien 5). Wiesbaden.

Gélis, Jacques 1989. Die Geburt. Volksglaube, Rituale und Praktiken von 1500–1900. Aus dem Französischen übertragen von Clemens Wilhelm. München.

92 So schon Vogt 1874, S. 267 Anm.*

Grube-Verhoeven, Regine 1966. Die Verwendung von Büchern christlich-religiösen Inhalts zu magischen Zwecken, in: Zauberei und Frömmigkeit (Volksleben 13). Tübingen, S. 12–57.

Grundmann, Herbert 1936. Die Frauen und die Literatur im Mittelalter, in: Archiv für Kulturgeschichte 26, S. 129–161.

Habiger-Tuczay, Christa 1992. Magie und Magier im Mittelalter. München.

Haupt, Moriz 1841 [Hg.]. Die Marter der heiligen Margareta, in: Zeitschrift für deutsches Altertum 1, S. 151–193.

HdA: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.

Henkel, Nikolaus 1996. Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur. Priester Wernher, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: Timothy R. Jackson, Nigel F. Palmer und Almut Suerbaum [Hgg.], Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter. Tübingen, S. 1–21.

Knirk, James E. 1998. Runic Inscriptions Containing Latin in Norway, in: Klaus Düwel [Hg.], Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung (Ergänzungsbände RGA 15). Berlin/New York, S. 476–507.

Kruse, Britta-Juliane 1996. Verborgene Heilkünste. Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte N.F. 5 [239]). Berlin/New York.

Kruse, Britta-Juliane 1999. „Die Arznei ist Goldes wert". Mittelalterliche Frauenrezepte. Berlin/New York.

Liestøl, Aslak 1980. Norges Innskrifter med de yngre Runer 6,1: Bryggen i Bergen. Olso.

RGA: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.

Schade, Oskar 1854 [Hg.]. Geistliche Gedichte des XIV. und XV. Jahrhunderts vom Niederrhein. Hannover.

Scholz, Manfred Günter 1980. Hören und Lesen. Studien zur primären Rezeption der Literatur im 12. und 13. Jahrhundert. Wiesbaden.

Schupp, Volker 1964. Septenar und Bauform. Studien zur ‚Auslegung des Vaterunsers', zu ‚De VII Sigillis' und zum ‚Pälastinalied' Walthers von der Vogelweide (Philologische Studien und Quellen 22). Berlin.

Schwab, Ute 1967. Zur Datierung und Interpretation des Reinhart Fuchs. Mit einem textkritischen Beitrag von Klaus Düwel (Quaderni della Sezione Linguistica degli Annali V). Napoli.

Schwab, Ute 1995. Sizilianische Schnitzel. Marcellus in Fulda und einiges zur Anwendung volkssprachiger magischer Rezepte, in: Annegret Fiebig und Hans-Jochen Schiewer [Hgg.], Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geb. Berlin, S. 261–296.

Seidel, Kurt Otto 1994. Die mittelniederdeutsche Margaretenlegende (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 36). Berlin.

Speyer, Wolfgang 1992. Das Buch als magisch-religiöser Kraftträger im griechischen und römischen Altertum, in: Ganz 1992, S. 59–86.

Stejskal, Karl 1880 [Hg.]. Bûchelîn der heiligen Margarêta. Beitrag zur Geschichte der geistlichen Literatur des XIV. Jahrhunderts, in: Programm des k. k. Gymnasiums in Znaim, für das Schuljahr 1880.

Vézin, Jean 1992. Les livres utilisés comme amulettes et comme reliques, in: Ganz 1992, S. 101–115.

Vogt, Friedrich 1874. Über die Margaretenlegenden, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 1, S. 263–287.

Wesle, Carl 1927 [Hg.]. Priester Wernhers Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen. Halle.

Wesle, Carl/Hans Fromm 1969. Priester Wernher. Maria. Bruchstücke und Umarbeitungen. Hg. von Carl Wesle. 2. Aufl. besorgt durch Hans Fromm (Altdeutsche Textbibliothek 26). Tübingen.

Williams-Krapp, Werner 1985. Margareta von Antiochien, in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon 5, Sp. 1239–1247.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 194-209

Ein halbes Jahrhundert Uppsala-Schule

VON CARL-MARTIN EDSMAN[1]

Die folgende Darstellung behandelt hauptsächlich einige Grundgedanken der sog. Uppsala-Schule bzw. deren Gründungsväter, Geo Widengren (1907–1995) und Ivan Engnell (1906–1964). Beide waren Professoren an der nicht konfessionell gebundenen Theologischen Fakultät der Universität Uppsala, ersterer für Religionsgeschichte und Religionspsychologie, letzterer für Altes Testament. Beide, vor allem aber Widengren, waren von ihrer Ausbildung und ihren Interessen her Orientalisten.

Der Verfasser dieses Beitrags, Carl-Martin Edsman (geb. 1911), war bis zu seiner Emeritierung Professor für Religionsgeschichte an der Philosophischen (humanistischen) Fakultät der Universität Uppsala und hat sich hauptsächlich mit allgemeiner Religionsgeschichte, Patristik und Volkskunde beschäftigt. Vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrungen zeichnet er im Folgenden seine wachsende Distanzierung von und die Kritik an den Ideen der Uppsala-Schule nach. Diese Kritik ist methodologisch begründet. Sie wurde u.a. in mehreren schwedischen Lexikonartikeln aus den 1950er Jahren und dem unveröffentlichten Anhang zu einer akademischen Streitschrift aus dem Jahre 1949 ausgeführt. Die negative Beurteilung der Uppsala-Schule wird dabei mit den Ergebnissen sowohl zeitgenössischer als auch späterer Studien anderer Wissenschaftler verglichen.

Gleichzeitig will der Verfasser mit seinem Beitrag darauf hinweisen, dass sich die in Uppsala betriebene religionsgeschichtliche Forschung nicht in das Schema pressen lässt, in das man sie in Stockholm einzuordnen versucht hat. Sie lässt sich nicht auf die Theorien der sog. Uppsala-Schule reduzieren. Die folgende Darstellung beruht in weiten Teilen auf einem Vortrag, den der Verfasser im Jahre 1993 in Helsingfors/Helsinki gehalten hat.

Damals war es genau 50 Jahre her, dass Ivan Engnell mit seiner Abhandlung *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* promoviert wurde. Der Vortrag konnte allerdings auch an einen gut geschriebenen und informativen Artikel von Åke Hultkrantz anknüpfen, der im Jahre 1987 in der zweiten Nummer der *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* (Jahrgang 1986) unter dem Titel

---

1 Aus dem Schwedischen übersetzt von Michael Stausberg.

„Wege der Religionsgeschichte in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Einige persönliche Erinnerungen“[2] erschienen war. Der Religionsethnologe Hultkrantz betont darin, dass seine Betrachtung aus dem Stockholmer Horizont geschrieben sei und daher für die Ansichten und Verhältnisse in Uppsala und Lund nicht repräsentativ sei.

Mein Beitrag enthält komplettierende oder präzisierende Reflexionen aus einem Uppsala-Horizont. Es liegt in der Natur der Sache, dass diese Reflexionen sehr persönlicher Art sind und von einem anderen Vertreter der religionsgeschichtlichen Forschung in Uppsala vermutlich auf andere Weise angestellt werden könnten. Am allerwenigsten sind die hier vorgebrachten Gesichtspunkte aber zur Verteidigung der Uppsala-Schule geeignet. Wenn sie mitunter etwas hart wirken sollten, so ist das nur ein schwacher Widerhall der polemischen Tonart, den diese Schule angestimmt hat.

Hultkrantz stellt einige Gegensatzpaare auf, die seiner Meinung nach die wissenschaftlichen Positionen von Stockholm und Lund auf der einen sowie Uppsala auf der anderen Seite charakterisieren sollen:

	Stockholm/Lund	*Uppsala*
1)	Evolutionismus	Historismus
2)	Analyse des Volksglaubens	Analyse des Hochgottglaubens
3)	Weise und Visionäre	Sakrales Königtum
4)	Mythosanalysen	Analysen des Zusammenhangs von Mythos und Kultus
5)	Ungehemmte vergleichende Forschung	Forschung innerhalb bestimmter Religions- und Mythosmuster

Dazu einige Reflexionen. Der Islamwissenschaftler und Religionspsychologe Tor Andræ (1885–1947), der übrigens mitreißende Vorlesungen hielt, und der Indologe Ernst Arbman (1891–1959) haben sowohl in Uppsala als auch in Stockholm gewirkt. Das erste Gegensatzpaar ist Evolutionismus kontra Historismus. Nun verbindet der Historismus wohl eher beide Parteien, wobei die Uppsala-Schule durch einen dezidierten Anti-Evolutionismus gekennzeichnet ist (worüber sich Hultkrantz in seiner weiteren Analyse auch völlig im Klaren ist). Das wird ganz deutlich, wenn Widengren den Hochgottglauben (Nr. 2 in der Tabelle) an den Beginn der religiösen Entwicklung stellt, wobei er an Raffaele Pettazzoni und Pater Wilhelm Schmidt anknüpft.

> Der Italiener, der zunächst an eine einheitliche Linie gedacht hatte, die von den Höchsten Wesenheiten der Naturvölker über die Hochgötter des Polytheismus bis zum einzigen Gott des Monotheismus führte, hat seine späteren Jahre auf das Studium der verschiedenen Attribute ersterer verwendet. Die Allwissenheit, die im

2 „Religionshistoriens vägar under efterkrigstiden. Några personliga erinringar.“

wesentlichen eine Art Allsehenheit sei, sei eine Eigenschaft, die beispielsweise solaren Wesenheiten zukomme: Das Auge der Sonne sieht alles. Die als Beständigkeit aufgefasste Ewigkeit sei ebenfalls eine solare Eigenschaft, wohingegen periodische Wiedergeburt oder Wiederauferstehung ein Mondwesen auszeichne. Weil einige Höchste Wesenheiten weiblicher Natur seien (Mutter Erde), andere über keine Himmelsnatur verfügten und wieder andere keine Schöpfergestalten seien, hat Pettazzoni den Gedanken an eine einheitliche Höchste Wesenheit aufgegeben. Die unterschiedlichen Typen derartiger Wesenheiten, deren Existenz nicht bestritten werden könne, entsprächen unterschiedlichen Kulturkreisen.

Pettazzoni gelangt auf diese Weise nicht nur zu einer Differenzierung in der Frage der Höchsten Wesenheiten, sondern er unterscheidet diese auch deutlich von den Gottheiten der vier monotheistischen Religionen (Judentum, Zoroastrismus, Christentum, Islam). Der Monotheismus setze den Polytheismus zwar voraus, letzterer gehe aus ersterem aber nicht durch eine graduell verlaufende Entwicklung hervor; der Monotheismus beinhalte vielmehr eine Revolution, die von einer kreativen religiösen Persönlichkeit hervorgerufen werde.

In Anknüpfung an Pettazzonis Studie aus dem Jahre 1922 hat Widengren den Hochgottglauben als ein religiöses Urphänomen stark gemacht. Durch „Abspaltung" verschiedener Seiten im reichen Wesen des Hochgottes komme der Polytheismus auf. Widengren vermeidet den Begriff Urmonotheismus und widerspricht Schmidts Unterscheidung zwischen dem Gott und dessen Offenbarungsform in der Natur, dem Himmel. Nichtsdestoweniger eignet er sich beinahe dessen Theorie von der Entwicklung des Gottesglaubens an, gegen die Pettazzoni so scharf opponiert hatte.[3]

Im Namen der Gerechtigkeit sei hinzugefügt, dass Widengren in der deutschen, bearbeiteten Fassung seiner Religionsphänomenologie (1969) in einer langen Fußnote auf Pettazzonis Spätwerk hinweist. Er sieht sich allerdings nicht veranlasst, seine eigene Darstellung im Haupttext zu revidieren. Engnells Definition des Hochgottes lautet, dass dieser seinem Wesen nach einen „Himmelsgott, Schöpfergott, Schicksalsgott und Fruchtbarkeitsgeber" ausmache.[4]

In seiner 1947 vorgelegten Doktorarbeit *Word and Wisdom* untersucht der Religionshistoriker und Alttestamentler Helmer Ringgren (geb. 1916) die Hypostasierung göttlicher Eigenschaften und Funktionen im alten Vorderen Orient. In diesem Kontext stellt er fest, dass

> man den Glauben an einen Hochgott als eine der ursprünglichen Tatsachen, wenn nicht sogar die ursprüngliche Tatsache innerhalb der Religion ansehen könnte. Der Hochgott ... scheint in den Anfangsstadien der Religionsgeschichte zu dominieren.[5]

Der Orientalist R.H. Pfeiffer (Harvard) verstand diese Sätze fälschlicherweise als eine theologisch-dogmatische Aussage – und nicht als eine wissenschaftliche

---

3 Edsman 1952, Sp. 1388f.

4 Engnell 1952, Sp. 890.

5 Ringgren 1947, S. 7.

Doktrin.[6] Im großen und ganzen hält Ringgren an seiner Auffassung auch noch in seinem 1968 erschienenen religionsphänomenologischen Lehrbuch *Religionens form och funktion (Form und Funktion der Religion)* fest, aber er gesteht in Anknüpfung an Pettazzonis Spätwerk ein, dass der Monotheismus der historischen Religionen eine Reaktion auf den Polytheismus darstelle.

Auch der finnländische Religionsethnologe Rafael Karsten versteht den Hochgottglauben in einer Streitschrift aus dem Jahre 1947 als ein „altes theologisches Lieblingsdogma" und nimmt fälschlicherweise an, dass Widengren theologisch beeinflusst sei.[7] Ob ein analoges Missverständnis vorlag, als man in religionsgeschichtlichen Kreisen in Stockholm die Kollegen aus Uppsala zu Theologen (im Sinne von wissenschaftlich nicht objektiv arbeitenden Historikern) stempelte? Karsten, dessen eigene wissenschaftstheoretische Voraussetzungen ihm Schranken auferlegten, hat übrigens eine vernichtende und in vielerlei Hinsicht berechtigte Kritik an Widengren vorgelegt.

Ein anderer Religionshistoriker aus Uppsala, der Nordist und Religionspsychologe Helge Ljungberg (1904–1985) hat in seiner Monographie *Tor* I (1947) die These vom Hochgottglauben auf eine derart radikale Weise formuliert, dass er nur an fünfter Stelle auf der Liste landete, als er sich im Jahre 1948 auf den Lehrstuhl für Religionsgeschichte in Lund bewarb. Ljungberg schreibt:

> Hierbei ging es nicht um die Frage, das Material in ein gewisses Schema zu pressen, sondern darum, es im Lichte der Resultate der modernen Forschung zu prüfen, um zu sehen, ob diese sich auf das gegebene Material anwenden lassen.[8]

Diese Gleichsetzung seiner Theorie bzw. Hypothese mit Fakten bezeichnete der Gutachter, der Orientalist Harris Birkeland aus Oslo, zu Recht als Dogmatismus.

Eine kurze persönliche Zwischenbemerkung (die Geschichte der beteiligten Personen ist schließlich ein notwendiges Element der Wissenschaftsgeschichte). Formell wurde ich nach meiner Promotion im Jahre 1940 der erste Dozent unter Widengren. Dieser hatte sich, übrigens ohne erst meine eigene Meinung zu hören, zuvor bereits mit Professor Anton Fridrichsen geeinigt, dass meine Abhandlung im Fach Religionsgeschichte und nicht im Neuen Testament, meinem Hauptfach im Lizenziat, lanciert werden solle. Widengren hatte früher meine Studien in meinem Nebenfach Religionsgeschichte auf lebhafte und stimulierende Weise gefördert. Ich wollte im Anschluss an meine Studien auf dem Gebiet des Hellenismus weiterarbeiten, wozu ich sprachlich qualifiziert war. Widengren wollte mich jedoch zu einem Orientalisten machen und betreute mehrere Jahre lang auf kompetente und engagierte Weise meine Studien des

---

6 Pfeiffer 1947, S. 477f.

7 Karsten 1947, S. 83ff., 111ff.

8 Ljungberg 1947, S. 78.

Akkadischen und des Klassischen Syrisch. Als Theologe brachte ich ja bereits Hebräisch- und Aramäischkenntnisse mit. Bei dem damaligen Orientalisten Henrik Samuel Nyberg (1889–1974) begann ich mit dem Neupersischen und Äthiopischen und bei Bernhard Lewin, Dozent für Semitische Sprachen, beschäftigte ich mich mit dem Mandäischen, fand allerdings, dass mich diese Studien von meinem eigentlichen Interessengebiet ablenkten. Gleichzeitig begann ich an Widengrens komparativer Methode zu zweifeln, bei der m.E. assoziatives Denken und die Jagd nach Ähnlichkeiten ohne Rücksicht auf kulturelle Besonderheiten sowie zeitliche und räumliche Faktoren eine zu große Rolle spielten. Im Jahre 1944 war ich Fakultätsopponent von Åke V. Ströms neutestamentlicher Abhandlung *Vetekornet (Das Weizenkorn)*.[9] Mir wollte dabei nicht einleuchten, dass altnordisches und iranisches Material dazu beitragen könne, einen johanneischen Text zu beleuchten – ganz abgesehen davon, dass die Argumentationstechnik jeder Vernunft trotzte. Zu meinem Erstaunen musste ich allerdings feststellen, dass Widengren diese beiden Aspekte ohne weiteres akzeptierte.

Schließlich erschien im Jahre 1945 Widengrens Buch *Religionens värld (Welt der Religion)*,[10] das in der Nathan Söderblom-Gesellschaft eine unterwürfige Huldigung von Ljungberg erfuhr, der nebenbei bemerkt als Literaturchef bei dem Verlag angestellt war, der Widengrens Buch veröffentlichte. Als ich im Jahre 1946 (nach dem Hinscheiden von Efraim Briem) stellvertretender Professor in Lund wurde, behandelte ich Widengrens Religionsphänomenologie in meinen Seminarveranstaltungen. Jeder Student erhielt die Aufgabe, einige Abschnitte von *Religionens värld* durchzugehen und nachzuschauen, ob die in den Fußnoten angeführten Literaturhinweise und Quellen mit den Schlussfolgerungen im Haupttext übereinstimmten. Daraus entwickelte sich ein sehr fruchtbares Studium, das aber für den Autor des Buches verheerend ausfiel. In Lund gehörte übrigens Söderblom weiterhin zur Pflichtlektüre der Studenten, wohingegen er in Uppsala von Widengren zum Apologeten gestempelt wurde. In Lund wurde Widengren als Gutachter in einer Beförderungsangelegenheit abgelehnt, aufgrund von „bereits bewiesenem mangelhaften Vermögen zu objektiver Beurteilung".[11] Als ein knappes Jahr später eine Stelle in der Religionsgeschichte in

---

9 Der vollständige Titel der Dissertation lautet: Vetekornet: studier över individ och kollektiv i Nya testamentet med särskild hänsyn till Johannesevangeliets teologi. Joh. 12: 20–33.

10 Untertitel: Religionsfenomenologiska studier och översikter.

11 Eine Anmerkung zum Quellenwert meiner Ausführungen: Die Stellungnahmen der Sachverständigen in Berufungs- bzw. Beförderungsverfahren gelten in Schweden als öffentliche Dokumente, die früher sogar gedruckt wurden. Die Stellungnahmen werden den Fakultätsprotokollen beigefügt, die ihrerseits im Universitätsarchiv aufbewahrt werden.

Uppsala frei wurde, sah ich mich als Bewerber mit diesem Unvermögen direkt konfrontiert.[12]

Wir machen nun einen Zeitsprung aus den 1940er Jahren in die jüngere Vergangenheit und Gegenwart. Ist es überhaupt sinnvoll, alte Kontroversen aufzufrischen, wenn man einmal von einem gewissen wissenschaftsgeschichtlichen Interesse absieht? Bücher leben länger als ihre Verfasser, und die Aufräumarbeiten, die von kundigen und gewissenhaften Wissenschaftlern durchgeführt wurden, sollten nicht in Vergessenheit geraten. Das gebietet schon die wissenschaftliche Ausgewogenheit. Die Religionswissenschaft der Vereinigten Staaten hinkt mitunter allein schon aus sprachlichen Gründen erheblich hinterher, weil deutsche Literatur erst spät ins Englische übersetzt wurde und Beachtung fand. Das gilt z.B. für die Max Weber-Rezeption. Engnells Schrift *Studies in Divine Kingship* aus dem Jahre 1943 wurde in einer bearbeiteten Fassung 1967 neu aufgelegt. H. Frankforts Kritik u.a. dieser Studie, 1948 unter dem Titel *Kingship and the Gods* vorgelegt, wurde 1978 neu veröffentlicht. Im gleichen Jahr erschien die englische Übersetzung von R. Reitzensteins *Die hellenistischen Mysterienreligionen* (erste Auflage 1910).

Wenn man also das Lemma „High Gods" im großen amerikanischen Nachschlagewerk *The Encyclopedia of Religion* (16 Bände 1987) aufschlägt, sieht man sich auf „The Supreme Beings" verwiesen. Im wissenschaftsgeschichtlichen Teil fokussiert der Verfasser darin die 120-jährige Debatte auf vier Namen: Leopold von Schroeder als Repräsentant der indo-europäischen Behandlungsweise des Themas, weiterhin E.B. Tylor, Andrew Lang und Wilhelm Schmidt. Pettazzoni vertritt hier den zusammenfassenden Scharfblick, gefolgt von Eliade (Sullivan 1987: 174–180). Die Uppsala-Schule wird hier mit keinem Wort erwähnt.

Wir kommen nun zum dritten Gegensatzpaar im Schema von Hultkrantz. In der Uppsala-Spalte findet man hier das Sakrale Königtum. Dies war das Thema des internationalen religionsgeschichtlichen Kongresses in Rom im Jahre 1955, so wie „Myth and Ritual" das Thema der Tagung in Amsterdam (1950) gewesen war und der Hochgottglaube das Thema der Stockholmer Tagung (1970) werden sollte. Es war sicher kein Zufall, dass die Hauptinteressen der Uppsala-Schule auf diesem akademischen Niveau aufgegriffen wurden, wenn man Widengrens Beziehung zu C.J. Bleeker, dem Generalsekretär der International Assocation for the History of Religions (IAHR), ebenso in Betracht zieht wie seine eigene Stellung als Vizepräsident und später Präsident dieser Organisation. Als Teilnehmer an diesen Tagungen konnte man sich sozusagen wie ein Mitglied eines religionshistorischen Weltparlaments vorkommen, das zusammentrat, um Resolutionen in wissenschaftlichen Streitfragen abzugeben. Aber so sind ja weder

12 Vgl. Edsman 1949.

Symposien dieser Art noch deren individuelle Teilnehmer geartet. Wie nicht anders zu erwarten, standen sich auch in Rom unterschiedliche Meinungen gegenüber.

Die Einträge Nr. 4 und 5 in der Uppsala-Spalte im Schema von Hultkrantz, nämlich der Zusammenhang von Mythos und Kultus bzw. die Annahme bestimmter Religions- und Mythosmuster bilden einen so engen Zusammenhang mit dem Problem des Sakralen Königtums, dass diese drei Fragen zusammen kommentiert werden müssen. Für eine kurze Übersicht über die wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung bis 1950, d.h. den internationalen und skandinavischen Hintergrund der Uppsala-Schule, erlaube ich mir, die Leser auf den Artikel „Kult" zu verweisen, den ich zum zweiten Band des *Nordisk Teologisk Uppslagsbok* beigesteuert habe.[13]

Ein Brief von Anton Fridrichsen an den Verfasser vom 14. September 1947 geht u.a. auf die Nathan Söderblom-Gesellschaft, H.S. Nyberg und die Uppsala-Schule ein:

> Nyberg befindet sich in einer traurigen Lage. Er hat seine Arbeit am Bibellexikon so schlecht erledigt, dass er abgesägt und durch Engnell ersetzt wurde. Sein Zorn gegen Engnell kennt nun keine Grenzen, zumal er sich schon lange über die Forschungsmethoden von Engnell und der Uppsala-Schule geärgert hatte. Nun wird er über sie am 29. September in der Nathan Söderblom-Gesellschaft Gericht halten; leider kann ich nicht dabei sein, weil ich dann in Örebro bin. Aber nach allem, was ich gehört habe, verspricht es eine lebhafte Sitzung zu werden ...[14]

H.S. Nybergs Thema bei der besagten Sitzung lautete: „Was beinhaltet die Auflösung eines Musters?" Die Formulierung bezieht sich auf ein von der Uppsala-Schule postuliertes gemeinsames vorderorientalisches Kultmuster, von dem sich im Alten Testament angeblich verschiedene Spuren wiederfinden lassen.

Das Protokollbuch der Nathan Söderblom-Gesellschaft gibt die Antwort auf die von Nyberg aufgeworfene Frage; gegen Ende des ausführlichen Referats des Vortrags heißt es dort:

> Die Auflösung des Musters bedeutet das Zerbrechen des alten Zusammenhangs und das Hervorbringen eines neuen. Die Voraussetzung ist eine neue Umwelt, eine geistige Revolution. In diesem Fall ist es nicht berechtigt, das neue Muster mit Hilfe des alten zu deuten. Das wichtige ist das Neue, der neue Geist. Das gesellschaftliche Geschehen kann aus diesem Auflösungsprozess nicht herausgehalten werden. Der Mythos erzeugt niemals ein Geschehen, und ein zerbrochenes Muster erzeugt auch keine neue Persönlichkeit.

In der anschließenden Diskussion äußerten sich Widengren, Engnell und Sjöberg. Gösta Lindeskogs ausgezeichnet geschriebenes Protokoll, in dem alle per-

---

13 Edsman 1955.

14 Dieser und die folgenden 6 Absätze beruhen auf einem zuerst in Edsman 1992 erschienenen Kapitel.

sönlichen Attacken ausgeblendet werden, bezeugt keinen Kampf der Geister. Nichtsdestoweniger wird Fridrichsens Prophezeiung von der einzigartigen Fortsetzung des Protokolls bestätigt, einer ganzen Folioseite, die von Engnell zur Protokollprüfung hinzugefügt wurde.

Der jüngere Wissenschaftler polemisiert darin gegen seinen Lehrer Nyberg und sagt u.a., dass dieser selbst früher dieselben Thesen wie er vertreten habe, und dass Nybergs kritische Gesichtspunkte zur Muster-Ideologie *(mönsterismen)* in den eigenen, früheren Schriften des jüngeren Kollegen angeführt gewesen seien. [15]

Im gleichen Jahr, in dem besagte Sitzung der Nathan Söderblom-Gesellschaft stattfand, schrieb Nyberg ein Gutachten über Engnell, der sich um eine Professur in Lund beworben hatte. Nyberg bescheinigte Engnell darin eine „hervorragende Kompetenz". Die Kritik an der Anknüpfung Engnells an den alten Panbabylonismus fällt daher ziemlich mild aus, obwohl er von „einem gewissen Dogmatismus" spricht und „die Gefahren in E.s Erforschung der Muster" erwähnt werden.

Wenn man einen tieferen Einblick in Nybergs Kritik an der Muster-Ideologie gewinnen will, kann man auch seine anlässlich der Besetzung eines Lehrstuhls in Exegetischer Theologie in Lund erfolgte und auf den 14. Oktober 1948 datierte Untersuchung der Doktorarbeit von Alfred Haldar zu Rate ziehen. Nyberg stellt darin fest, dass es eine rückwärtsgewandte und veraltete Methode sei, axiomatisch von einem postulierten, gemeinsamen vorderorientalischen Kultmuster auszugehen anstatt mit einer internen Analyse der Struktur jeder einzelnen Vorstellungswelt zu beginnen. Er fährt fort:

> Dabei ist zu bemerken, dass H. nicht etwa durch seine eigene Arbeit am Material zu seiner allgemeinen Grundsicht auf die altorientalische Religionsgeschichte gelangt ist, sondern dass er unbesehen und kritiklos die Ansichten von Engnell und der ganzen ‚Pattern'-Schule übernommen hat und dogmatisch an sie gebunden ist.

Man kann hinzufügen, dass Harald Riesenfelds Abhandlung aus dem Jahre 1947 ein Beispiel für eine sehr gewandte, differenzierte Anwendung der kultischen Betrachtungsweise auf das Gebiet des Neuen Testaments darstellt. Die Grundprinzipien hat er im dritten Band von *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (1960) unter dem Stichwort „Kultgeschichtliche Methode und NT" behandelt.

Als eine kleine Randbemerkung kann ich vielleicht hinzufügen, dass die Redaktionssekretärin des *Nordisk Teologisk Uppslagsbok* sich zunächst weigerte, meinen Artikel „Kult" anzunehmen, weil sie ihn als allzu polemisch empfand. Ich schlug daher vor, dass sie ihn dem Professor für Altes Testament, Gillis Gerleman, mit der Bitte um eine Stellungnahme vorlegen möge. Dieser war der

---

15 Die Akten der Nathan Söderblom-Sällskap, auf denen meine Ausführungen beruhen, sind in der Handschriftenabteilung der Universitätsbibliothek Uppsala einsehbar.

Meinung, dass die Darstellung völlig korrekt sei. Frau Ingrid Schaar war sich auf glückliche Weise nicht im Klaren darüber, welche Kraftausdrücke die Vertreter der Uppsala-Schule anzuwenden pflegten, wenn es ihnen um ein wichtiges Anliegen ging. Ein Beispiel für dieses negative Gegenstück zum vorderorientalischen Hofstil bietet folgendes, mit einigen Zitaten garniertes Referat.

In seinem Aufsatz „Der Aufenthalt des Königs im Totenreich. Eine Studie zu Psalm 88",[16] erschienen im *Svensk Exegetisk Årsbok* 10 (1945) S. 66ff., klagt Prof. Widengren, „dass die moderne angelsächsische Forschung (repräsentiert von solchen Namen wie Blackman, Gadd, Hocart, Hooke und Osterley)" mit ihrem ‚myth and ritual pattern' „in unserem Land ungebührlich wenig bekannt" zu sein scheine „und noch weniger in Norwegen und Dänemark – Finnland kann in diesem Zusammenhang ganz außer Betracht bleiben" (S. 66). Den Exegeten, die sich weigerten, im Alten Testament „teils kultische Texte, teils Spuren derselben aufzuspüren", werden zwar „das Recht und die Freiheit" eingeräumt, weiterzuarbeiten, sie seien aber dadurch „sich im luftleeren Raum bewegenden Spekulationen" anheimgefallen. Da Prof. S. Mowinckel in Norwegen gewagt hatte, einige höfliche Fragezeichen an den Rand von Widengrens und Engnells Schriften zu setzen, werden ihm mangelnde Kenntnisse der englischen und amerikanischen Arbeiten vorgeworfen, die zum Verständnis der Studien von Engnell, Haldar und Widengren unerlässlich seien. Widengren wünscht dem norwegischen Exegeten auch einen engeren Kulturkontakt mit den Alliierten und damit auch „eine umfassendere Kenntnis der Literatur und der Probleme", die bislang durch seine „einseitige Orientierung nach Deutschland" verhindert worden sei (S. 68f.). Weiterhin erhält der Leser einen sumerisch-akkadischen Kommentar zu Psalm 88, in dem das Vorkommen des Verbes „herausgehen" dafür herhalten muss, dass wir es mit dem kultischen Schema zu tun haben. Dasselbe Verb kommt nämlich im Kausativ in einem assyrischen Kommentartext zum Bel-Mardukdrama vor, das vom König als Tammuz aufgeführt wurde.[17]

Tiraden dieser Art aus seinem 1945 in der Zeitschrift *Ord och Bild* erschienenen Artikel „Die religionsgeschichtliche Forschung in Schweden in den letzten Jahrzehnten", der 1953 in erweiteter Form in der ZRGG veröffentlicht wurde, führten dazu, dass Widengren im Jahre 1947 in Lund nicht als Sachverständiger akzeptiert wurde. Im 14-seitigen ungedruckten Anhang zu meiner Schrift *Res aut verba* aus dem Jahre 1949 findet sich auch folgender Abschnitt (S. 5f.):

H. Frankforts *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature* wurde im Jahre 1948 vom Oriental Institute der Universität Chicago veröffentlicht. Hier geht es um die komparative Methode und ihre Grenzen. Wenn Frankfort selbst modernes afrikanisches Material anführt, um seine Interpretation altägyptischer Verhältnisse zu stärken – nicht aber um das alte Material zu komplettieren! –, so geschieht dies unter Hinweis einerseits auf die

---

16 „Konungens vistelse i dödsriket, en studie till Psalm 88".

17 Dieser Absatz beruht auf einem ungedruckten Anhang mit dem Titel „Die Uppsala-Schule, Skandinavien und das Ausland" zu Edsman 1949 (S. 1).

Verwandtschaft der Nil-Völker in Antike und Moderne und andererseits auf die mit einer solchen Methode verbundenen Gefahren: „This enormous increase in possibilities of explanation is the main value of introducing anthropological material. Its danger lies in the temptation to force analogies and to forget that each culture is an integrated whole so that, contrary to Engnell, Hocart, Wainwright, Widengren, and others, a ‚divine king' or a ‚sky-god' means totally different things in different cultures.[18] The fallacy of comparing isolated traits or using type labels is well demonstrated in Ruth Benedict's *Patterns of Culture* (Boston, 1934), with the motto ‚In the beginning God gave to every people a cup of clay, and from this cup they drank their life' (a Red Indian proverb)."[19]

Dies ist ein entscheidender Punkt. Widengren geht davon aus, dass der ganze Vordere Orient „ein einheitliches Kulturgebiet, was die amerikanische Forschung als ‚culture area' bezeichnet" ausmache *(Svensk Exegetisk Årsbok* 10 (1945) 67). Die Formulierung ist ein wenig heimtückisch, weil sie so interpretiert werden kann, als vertrete die amerikanische Forschung dieses Bild vom Vorderen Orient. In Wahrheit verhält es sich aber genau umgekehrt, und Frankfort wiederholt überdies seine Kritik in einem anderen Zusammenhang. Er stützt sich nämlich auf Ruth Benedict, auch dort, wo er sich dagegen verwehrt, die Verwendung des Gottesdeterminativs vor gewissen Königsnamen zu verallgemeinern und sich auf die göttliche Natur des Königs als eine erhellende Parallele zu berufen: „An extreme case of the neglect of the individual nature of distinct civilizations is presented by Ivan Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1943), criticized at length by Theodor H. Gaster, *Review of Religion*, IX (1945), 267–91. Engnell forces one single pattern upon the extensive material which he has collected, thus destroying the rich variety of pre-Greek thought in the name of ‚comparative religion'. The same criticism applies to S. Hooke's *Myth and Ritual* and his *The Labyrinth;* E.O. James's *Christian Myth and Ritual* (London, 1933); and A.M. Hocart's *Kingship.* In different degrees these overshoot the mark of comparative research, which should counteract the narrowness of viewpoint entailed in devotion a particular field but should not in any way infringe upon the inividuality, the uniquess, of each historical actuality."[20]

Widengrens willkürliche Methode, die von Raum und Zeit abstrahiert, und seine Abhängigkeit von Reitzenstein haben berechtigterweise Widerstand hervorgerufen. Das gilt auch für seine Interpretation des Gnostizismus, insbesondere dessen iranischen Ursprung und Datierung in vorchristliche Zeit, beides inspiriert von dem deutschen Forscher und in Widengrens Buch *Mani und der Manichäismus* (Stuttgart 1961) ausgeführt. Dazu sagt der holländische Gnosis-Experte Gilles Quispel, worauf mich Lektor Peter Södergård aufmerksam gemacht hat:

---

18 Dieser Abschnitt wird auch zitiert von R. Pettazzoni in Studi e Materiali di Storia delle Religioni, Bd. 21, 1947/48, S. 138.

19 Frankfort 1948, S. 382, FN 5.

20 Frankfort 1948, S. 405, FN 1.

> Geo Widengren set out to prove these extravagant hypotheses with great thoroughness. According to him, Manichaeism was a mixture of Mesopotamian and Iranian religions. He claimed that the doctrine of the Prophet originated in Mesopotamia and that the idea of a succession of prophets stemmed from Iran. Widengren was convinced that before Mani's time both views had been merged in Gnostic Mandaeism, to which Mani was supposed to have belonged.
>
> In the meantime, the story transmitted by the Arabian writer An-Nadim was systematically neglected. According to An-Nadim, Mani never belonged to the Mandaean sect in his youth but to the Jewish Christian sect of the Elkesaites. This was also confirmed by the *Cologne Codex.* One must ask oneself, whether a science that dares to drop written tradition by the wayside to follow up valueless fantasies is really worth the name.[21]

Im oben bereits erwähnten Jahrgang des *Svensk Exegetisk Årsbok* findet sich ein Aufsatz von Engnell über „Die Ebed Jahve-Gesänge und den leidenden Messias bei ‚Deuterojesaja'".[22] Engnell ist vorsichtiger als Widengren, gegen den er hier teilweise polemisiert. Er klassifiziert die behandelten Texte „als prophetische Nachdichtung einer zum Jahresfest gehörenden Liturgiesammlung" (S. 33). In dem grundlegenden Artikel „Religionsvetenskap" im *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* 2 (1952) nimmt Engnell in seiner Entgegnung auf seine Kritiker einige Modifikationen vor. In Anschluss an Hocart stellt er fest, „dass ‚das Muster' an sich eine Konstruktion ist, insofern als es nirgendwo in seiner vollständigen Form vorliegt".[23] Dabei könne es sich um kein Postulat handeln, „d.h. man darf ein faktisch fehlendes Teil nicht a priori ergänzen, z.B. in der israelitischen Religion durch einen Analogieschluss von babylonisch-assyrischem Material so wie dies zuweilen geschieht".[24] In Klammern wird hier auf Widengren und andere als Gewährsleute verwiesen.

Bezüglich des *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* muss gesagt werden, dass dessen Zustandekommen nicht zuletzt Engnells Verdienst ist. Als einer der Herausgeber hat er dieser Bibelenzyklopädie allerdings auch stark seinen Stempel aufgesetzt. Er war derart eifrig, die Ideen der Uppsala-Schule die Artikel dominieren zu lassen, dass er signierte Beiträge ergänzt hat, ohne den Verfassern die Möglichkeit einzuräumen, ihre auf diese Weise veränderten Beiträge zu lesen. Diese Verfahrensweise hat mitunter in einzelnen Artikeln zu Redundanzen in der Form geführt, dass dort, wo der Verfasser in bescheidener oder eher hypothetischer Form eine These vertreten hat, diese später vom Herausgeber kategorisch zum Ausdruck gebracht wurde (so z.B. in meinem Lemma „Dopet"). Auf diese Weise hat Engnell, der die Literarkritik rundherum abgelehnt hat, selbst

---

21 Quispel 1973, S. 297.

22 „Ebed Jahve-sångerna och den lidande Messias hos ‚Deuterojesaja'".

23 Engnell 1952, Sp. 894.

24 Engnell 1952, Sp. 895.

Material für eine legitime Anwendung dieser Methode geschaffen, indem er eine Dublette hervorgebracht hat! Aber wer kann nun, da das Originalmanuskript oder die erste Korrektur nicht mehr vorliegen, eine korrekte Quellensondierung vornehmen?

Engnell konnte allerdings nicht nur eigenmächtig, sondern auch äußerst brutal auftreten. Das tat er beispielsweise in seiner Rezension des 1954 erschienenen Buches *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A.T. et dans les textes mésopotamiens* des Belgiers Jean de Fraine.[25] Der Autor ist zwar zu stark vom alten Bibel-Babel-Streit geprägt, übergeht die naheliegenden Ras Shamra-Texte und versteht einige Stellen der skandinavischsprachigen Literatur falsch, wartet aber dennoch mit einigen guten Beobachtungen auf und trägt eine berechtigte Kritik an älteren Arbeiten vor. Er sammelt das reiche Material unter drei Paradigmen: (1) die magisch-mythische Theorie, nach der der König von Mana erfüllt ist (Frazer); (2) die Idee eines allgemein verbreiteten gemeinsamen vorderorientalischen Hofstils, auch wenn der König in verschiedenen lokalen Kontexten eine wechselnde Position einnahm; (3) die Theorie des kultischen Schemas (Myth and Ritual).

Auf dem IAHR-Kongress in Rom im Jahre 1955 traf ich de Fraine zufälligerweise vor dem Päpstlichen Bibelinstitut auf der Piazza Pilotta. Die Lektüre von Engnells Rezension hatte ihn stark niedergeschlagen. Ich versuchte ihn zu trösten und erlaubte mir die Bemerkung, er müsse eine derart übertriebene Kritik eines so doktrinären Forschers eher als Auszeichnung verstehen.

Im Lemma „Kingship" der *Encyclopedia of Religion* (1987) entgegnet Grottanelli Engnell mit den Argumenten von Frankfort und schreibt, die meisten Studien zur israelitischen Königsideologie beruhten stärker auf gelehrten Rekonstruktionen als auf wirklichen Tatsachen. Diese These exemplifiziert er an einer Monographie von Widengren, die im gleichen Jahr erschienen ist, in dem auch der IAHR-Kongress in Rom stattfand: *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, ein Buch, das laut Grottanelli immerhin einige interessante Beiträge zur späteren jüdischen Ideologie enthält. De Fraines Buch bezeichnet er demgegenüber als „the most cautious and useful attempt"[26] auf diesem Gebiet.

Ich möchte die Leser nicht mit einer weiteren Auflistung der Kritiker der Uppsala-Schule ermüden. Speziallexika zeichnen oftmals ein bleibendes Bild einer wissenschaftlichen Leistung. Im Jahr nach dem internationalen Kongress in Rom erschien der erste Band der dritten Auflage von *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Im dritten Band listet W. von Soden unter dem Lemma „Königtum, sakrales" summarisch die Einwände gegen S. H. Hooke und die

---

25 Engnells Rezension erschien im *Svensk Exegetisk Årsbok* 18/19 (1953/54).

26 Grottanelli 1987, S. 322.

Uppsalienser auf. Er unterscheidet hier nicht weniger als sieben verschiedene Formen eines mehr oder weniger sakralen Königtums, die man seines Erachtens nicht vermischen darf. Da hier ein gründlich ausgebildeter Spezialist auf dem Gebiet der vorderorientalischen Religionsgeschichte das Wort ergreift, sollte man seinen Kommentaren Aufmerksamkeit schenken. Er unterscheidet folgende sieben Typen: [1] das Gottkönigtum als Institution (Ägypten, Japan), [2] die kultische Königsvergöttlichung (Sumerer), [3] die Selbstvergottung des Königs (Akkader, Caesar, Seleukiden), [4] die Vergöttlichung des Königs nach dem Tode (Hethiter), [5] den weit verbreiteten Glauben an göttliche oder halbgöttliche Könige in mythischer Vorzeit, [6] die Einsetzung des Königtums durch die Götter, und [7] den Sonderfall des Kultpatronats der Könige (auch über fremde Kulte).[27]

Von Soden fährt fort, das vorliegende Quellenmaterial müsse sorgfältig analysiert und auf folgende Aspekte befragt werden:

> Wer spricht und bei welcher Gelegenheit (Höflingsschmeichelei?)? Von wem wird gesprochen (fremder Großkönig? mythischer Heros?)? Liegen formelhafte Aussagen vor, die vielleicht nicht mehr den ursprünglichen Sinn haben oder säkular geworden sind (z.B. K. als Heilsbringer)? Wird dasselbe oder Ähnliches auch von anderen ausgesagt (z.B. Gotteskind in Babylonien)? – Die Deutung unklarer, verschlüsselter oder verstümmelter Aussagen auf Grund ähnlich klingender aus dem Bereich anderer Religionen darf nur nach sorgfältiger Prüfung auch der Unterschiede erfolgen, wobei hypothetische Deutungen auch als solche zu kennzeichnen sind.[28]

Von Soden appliziert sodann diesen – wie man meinen sollte – selbstverständlichen quellenkritischen Gedankengang auf einige Fälle, wobei er das Iran-Israel-Problem nicht erörtert, das er mit der Kritik Martin Noths anscheinend als abgeschlossen betrachtet.

Der im folgenden Band der RGG (1960) enthaltene Artikel „Kultgeschichtliche Methode“ ist lediglich deskriptiv angelegt, wohingegen der entsprechende Artikel „Myth and Ritual School“ in der *Encyclopedia of Religion* (1987) die Forschungsgeschichte wesentlich ausführlicher behandelt. Darüber hinaus bietet er eine allgemein gehaltene, vorsichtige Abwägung der Mängel und Vorzüge der verschiedenen Positionen.

Oben wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Ansichten der einzelnen Vertreter der Uppsala-Schule nicht miteinander übereinstimmen. Ringgren hat diesem Thema einen kleinen, aber kenntnisreichen und ausgewogenen Aufsatz gewidmet.[29] Ringgren wirft in diesem Aufsatz die Frage auf, ob man nicht besser

---

27 Von Soden 1959, Sp. 1713.

28 Von Soden 1959, Sp. 1713.

29 Ringgren 1988.

von einer skandinavischen Schule sprechen sollte, als deren Hauptvertreter man Pedersen, Bentzen und Hvidberg in Dänemark, Mowinckel und Kapelrud in Norwegen sowie Engnell, Widengren und einige andere in Schweden ansehen könnte. Mit Rücksicht auf das Alte Testament könne man Nyberg, Engnell, Widengren und deren Schüler als Uppsala-Schule bezeichnen. Nyberg und Engnell betonen die Bedeutung mündlicher Traditionen. Im Unterschied zu Engnell und Widengren knüpft Nyberg nicht an die englische Myth and Ritual-Schule an. Wie Mowinckel betont Widengren stärker als Engnell die Bedeutung literarischer Traditionen. Wie aus dem Vorwort hervorgeht, verdankt Engnell die Idee zu seiner Dissertation Widengren. Weiterhin sagt er, dass er viel von Mowinckel gelernt habe: Der Kult sei ein rituelles Drama, das die Ursprungsmythen aktualisiere. In dieser Hinsicht sind beide von Grønbech abhängig: Mowinckel mit seiner Theorie von Jahwes Thronbesteigungsfest und Engnell mit seiner Betonung des Jahres- bzw. Neujahrsfestes. Mowinckel war Engnell gegenüber im Prinzip positiv eingestellt gewesen, reagierte aber negativ auf dessen Übertreibungen und Vereinfachungen. Ringgren behandelt auch den schriftlichen Schlagabtausch zwischen Widengren und Engnell aus den Jahren 1945 bis 1951. Er betrachtet Mowinckels Kritik an der Uppsala-Schule im großen und ganzen als ausgewogen, bedauert aber die tragische Polemik, und zwar nicht zuletzt wegen der vielen Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Gegenspielern.

Die Uppsala-Schule ist keine abgeschlossene Etappe der Wissenschaftsgeschichte. So hat die norwegische Religionshistorikerin Gro Steinsland mehrfach auf abenteuerliche Art und Weise die Königsideologie im Alten Norden aufzudecken versucht.[30] In einer von Anders Hultgård und Michael Stausberg betreuten, im Dezember 2000 verteidigten Abhandlung kritisiert Olof Sundqvist die Theorie vom Sakralen Königtum und dessen synchron ausgerichtete Methodologie. Sundqvist bemüht sich darum, die Frage nach dem Zusammenhang von Herrschern und Religion auf eine begrenzte geographische Konstellation zu beziehen und diachron anzugehen, um ein vollständigeres Bild zu zeichnen, in dem auch der soziokulturelle Kontext eingefangen wird.[31]

In diesem Aufsatz habe ich die Grundzüge der wissenschaftlichen Kritik referiert, die der Uppsala-Schule zuteil geworden ist. Die Frage, wie die führenden Vertreter der Uppsala-Schule auf persönlicher Ebene mit ihren Gegnern umgegangen sind, wäre eine andere Geschichte.

---

30 Vgl. Steinsland 1992.

31 Vgl. Sundqvist 2000.

Bibliographie

Edsman, Carl-Martin 1949. Res aut verba? Erinringar med anledning av sakkunnigutlåtandena rörande preceptorsbefattningen i religionshistoria vid Uppsala universitet, Lund.
Edsman, Carl-Martin 1952. „Höggudstro", in: Nordisk Teologisk Uppslagsbok 1, Sp. 1389f.
Edsman, Carl-Martin 1955. „Kult", in: Nordisk Teologisk Uppslagsbok 2, Sp. 482ff.
Edsman, Carl-Martin 1959. „Zum sakralen Königtum in der Forschung der letzten hundert Jahre", in: The Sacral Kingship — La regalità sacra. Leiden (= Studies in the History of Religions, Supplements to Numen Bd. 4), S. 3ff.
Edsman, Carl-Martin 1985. „Det sakrala kungadömet i forskningshistorisk belysning", in: Kongens makt och ære. Skandinaviske herskersymboler gjennom 1000 år, hg. von M. Blindheim u.a. Oslo, S. 19ff.
Edsman, Carl-Martin 1992. „Ur Nathan Söderblom Sällskapets historia", in: Religion och Bibel 51, S. 21ff.
Engnell, Ivan 1943. Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East. Uppsala.
Engnell, Ivan 1945. „Ebed Jahve-sångerna och den lidande Messias hos ‚Deuterojesaja'", in: Svensk Exegetisk Årsbok 10, S. 31ff.
Engnell, Ivan 1952. „Religionsvetenskap", in: Svenskt Bibliskt Uppslagsverk 2, Sp. 885ff.
Fraine, Jean de 1954. L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A.T. et dans les textes mésopotamiens. Rom.
Frankfort, Henri 1948. Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society & Nature. Chicago.
Grottanelli, Cristiano 1987. „Kingship: An Overview", in: The Encyclopedia of Religion 8, S. 312ff.
Haldar, Alfred 1945. Associations of cult prophets among the ancient Semites. Uppsala.
Haldar, Alfred 1947. Studies in the book of Nahum. Uppsala.
Hultkrantz, Åke 1987. „Religionshistoriens vägar under efterkrigstiden. Några personliga erinringar", in: Svensk Religionshistorisk Årsskrift 2 (1986), S. 7ff.
Karsten, Rafael 1947. Stridsfrågor inom den moderna sociologien och religionsvetenskapen. Helsingfors.
Ljungberg, Helge 1947. Tor: undersökningar i indoeuropeisk och nordisk religionshistoria . Bd. 1: Den nordiske åskguden och besläktade indoeuropeiska gudar: den nordiske åskguden i bild och myt. Uppsala.
Quispel, Gilles, 1973. „The Birth of the Child. Some Gnostic and Jewish Aspects", in: Eranos Conferences 40. Leiden, S. 285ff.
Pfeiffer, Robert Henry 1947. Rezension von Ringgren 1947, in: Journal of Biblical Literature 66, S. 477ff.
Riesenfeld, Harald 1960. „Kultgeschichtliche Methode und NT", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 4 (3. Auflage), Sp. 92f.
Ringgren, Helmer 1947. Word and Wisdom. Studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East. Uppsala.
Ringgren, Helmer 1968. Religionens form och funktion. Lund.
Ringgren, Helmer 1988. „Sigmund Mowinckel and the Uppsala School of Old Testament Study", in: Scandinavian Journal of the Old Testament 2, S. 36ff.
Steinsland, Gro 1992. „Die mythologische Grundlage für die nordische Königsideologie", in: Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme, hg. von Heinrich Beck, Detlev Ellmers und Kurt Schier. Berlin/New York (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5), S. 736ff.
Sullivan, Lawrence E. 1987. „Supreme Beings", in: The Encyclopedia of Religion 14, S. 166ff.

Sundqvist, Olof 2000. *Freyr's Offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*, Uppsala (Dissertation; gedruckte Auflage in Vorbereitung).
Von Soden, Wolfram 1959. „Königtum, sakrales", in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 3 (3. Auflage), Sp. 1712ff.
Widengren, Geo 1945a. „Det senaste decenniets religionshistoriska forskning i Sverige", in: Ord och Bild 54, S. 555ff.
Widengren, Geo 1945b. „Konungens vistelse i dödsriket, en studie till Psalm 88", in: Svensk Exegetisk Årsbok 10, S. 66ff.
Widengren, Geo 1945c. Religionens värld. Stockholm.
Widengren, Geo 1953. „Die religionswissenschaftliche Forschung in Skandinavien in den letzten zwanzig Jahren", in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte 5, S. 193ff., 320ff.
Widengren, Geo 1955. Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum. Stuttgart.
Widengren, Geo 1969. Religionsphänomenologie. Berlin.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 210-221

"...you have dreamt that our God is an ass's head": Animals and Christians in Antiquity

BY INGVILD SÆLID GILHUS

The crucified donkeyman

In the heart of the Roman empire, in the Paedagogium of the imperial palace on Palatine, there was in 1856 found a grafitto of a crucified man with the head of an ass. In the left side of the picture stands an other man with his arm raised. The drawing has an inscription in Greek, *Aleksamenós sébete theón* – "Alexamenos, pray to god!" Both the drawing and the text are sketched with a sharp object. The crucified donkeyman is obviously intended as a crude joke on Alexamenos' part, and the unknown joker has put some effort in getting his joke.

Who was this god? The drawing, now exhibited in the Museum on Palatine, is usually interpreted as a caricature of Christ and one of his worshippers. It was probably made in the second or third century CE and is, if the interpretation is correct, the earliest known depiction of the crucifixion. The interpretation is reasonable – not least because the grafitto is not the only example of Christians being accused of worshipping a god with asinine attributes. Two Christian apologists mention a similar mockery: Tertullian in his two related works, *Apologeticus* and *Ad nationes*, and Minucius Felix in *Octavius*.[1] All three works were written in the late second century or early third century CE.

In *Apologeticus*, Tertullian points out three things Christians were accused of worshipping. You have "dreamt (*somniastis*)" he says, "that our God is an ass's head (*caput asinium*)" (16.1). He connects this notion with what Tacitus told about the Jews. According to Tacitus, the Jews had consecrated the likeness of a similar beast in gratefulness for having being led to water by wild asses, when they were dying of thirst in the desert. Tertullian thinks that the accusation againt the Christians had come up because "we too" are "standing so near Jewish Religion" (16. 2-3). Tacitus also mentions that somebody thinks that the Christians are worshipping the cross. The third accusation is "that you think the

1 Cf. Price 1999.

sun is our god" (16. 6–11). Then, Tertullian, proceeds to discuss something that had happened "quite recently" and "in this town (*in ista proxime civitate*)", probably Carthago. A criminal, who was hired to tease and frustrate the animals in the arena, had exhibited a picture with an inscription usually read as "The God of the Christians, ass-begotten (*DEUS CHRISTIANORUM onoikoites*)" (16. 12). The figure has the ears of an ass, one foot was a hoof, it carried a book and wore a toga. "We laughed at both the name and the form", says Tertullian and goes on using one of his standard techniques, namely to turn the accusers allegations against themselves and blame the pagans for worshipping animals (16. 12–13, cf. also 16. 5).

In *Ad nationes*, Tertullian mentions pagan accusations against the Christians of worshipping the head of an ass in a similar way as in Apologeticus (11). The description is also here followed by reports of accusations against the Christians that they worship the cross and the sun (I. 12; 13). Again we are presented with the story about the caricature of the togaclad donkeyman which was carried about in public. Tertullian says that throughout the town everybody was talking about this caricature. The criminal is this time said to be a Jew, who earns his money by hiring himself to the arena. In this way, Tertullian blames the Jews for the slander. But he adds that the rumour has a weak position because it started with a criminal Jew. As in the first case, he also here continues with blaming the pagans for having hybrid gods, mixtures of gods and animals (I. 14).

In *Octavius*, we are in the vicinity of Rome, to be more specific, in Ostia. The Christian Octavius discusses with the pagan Caecilius about the value of respectively Christianity and Paganism. The accusation that the Christians are worshipping the head of an ass is accompanied by accusations that they worship the genitals of their priest and participate in orgies of childmurder and incest (9; 28.7), which are also mentioned by Tertullian (*Apologeticus* 7; 8). These accusations are characterized as well-known slander about the Christians, for Minucius Felix says:

> We too were once in the same case as you, blindly and stupidly sharing your ideas, and supposing that the Christians worshipped monsters, devoured infants, and joined incestuous feasts; we did not understand that the demons were for ever setting fables afloat without either investigation or proof. (Octavius 28. 2)

Such severe accusations are not known from pagan authors who wrote about the Christians, as for instance Pliny, Galen and Celsos. Detailed accusations of promiscuity, ritual murder and worship of monsters and animals are primarily referred to in Christian texts.[2] The lack of similar allegations in pagan texts, does not mean that Tertullian and Minucius Felix did not repeat what were actually

2 Wilken 1984:21.

pagan rumours about Christians. But the fact that such accusations were repeated as standard themes in Christian texts at the turn of the second century, must imply that in addition to their pagan use, these rumours also had some inner Christian significance, and that the refutation of them served an edifying purpose.

The ass in Greco-Roman conception

In the mediterranean societies, the ass was a beast of burden and a riding-animal. Why was it used in this kind of mockery? One reason is that it was generally ranked low in the hierarchy of animals. Plutarch says that the ass is the most stupid of the tame animals (*De Iside et Osiride* 50 371C). Minucius Felix characterizes it as "the meanest of all beasts" (*Octavius* 9. 3). In his book about dreams, Artemidorus says that if a man dreams that he "has the head of a dog, horse, ass, or any four-legged creature instead of his own, it signifies slavery and misery" (*Oneirocritica* 1. 37). In the physiognomic tradition, the ass is characterized by its sexual excitement and foolishness (Aristotle, *Physiognomics*, 808 b 35; 811 a 26). In the anonymous latin physiognomic treatise, the ass is described as lazy (*iners*), dull (*frigidum*), unteachable (*indocile*), slow (*tardum*), insolent (*insolens*) and with an unpleasant voice (*vocis ingratae*) (119).

But it is, of course, more to the ass than its bestial stupidity. In the texts of Tertullian and Minucius Felix and in the graffito from Palatine, the ass is portrayed as an object of worship. This divine ass has a past. Its past is evoked by Tertullian who refers to the well known idea that it was an ass or the head of the ass that the Jews worshipped in the temple in Jerusalem. Tacitus (*Histories* 5. 4), Josephus (*Contra Apionem* 2. 9) and Plutarch (*De Iside et Osiride* 31 363 D) mention this idea. Misconceptions about the Jewish worship could easily have been transferred to the Christians, probably because Christianity was often seen as a branch of Judaism, a fact also remarked upon by Tertullian.

Tertullian connects the story about the ass to the Jews in two ways, both because he tells that Tacitus located the ass in the temple in Jerusalem and because it was a Jew who created the caricature. Tertullian also blames the Jews more generally for making up stories about the Christians (*Ad nationes* I. 14). When Tertullian in this way tells that the story of the divine ass is originally related to the Jews and in this special case also connected to a Jew who has tried to transfer it to the Christians, he manages to place the responsibility for this ass with the Jews.

Like Tertullian and other Greco-Roman authors, also modern authors have taken recourse to historical explanations to get at the origin of this ass. In

articles as "Der angebliche Eselkult der Juden und Christen"[3] and "Ritualmord und Eselkult",[4] its origin is found in philology and comparative religion: The Egyptian variant of Jahve's name is identified with the Coptic word for an ass (*eio*, *iao* or *eiou*), Jahve is identified with the Egyptian god Seth-Typhon, or an Idumaean tale about an ass with a golden head is transferred to the Jews.[5] These erudite articles are fascinating reading. But they also create a labyrinth of comparative philology and history of religions in which it is all to easy to lose one's way. It is rewarding to look at the crucified donkeyman from a more general perspective and ask what parts animals played on the Greco-Roman religious scene.

Animals in the religions of antiquity

The religions of antiquity were not devoid of animals. Their most important function was, of course, in sacrifice. The animal sacrifice was a key religious symbol and a pillar in antique culture. But animals also appeared in other contexts. Sacred animals were kept in the vicinity of temples and used as a source of income, for sacrifices, or as symbols for the god. At some temples there were parks with different species of animals as Lucian reports from the temple of Atargatis in Hierapolis (*de Syria dea* 41). Animals appeared in the iconography of the gods, as the owl of Athena, the eagle of Zeus and the lions of Cybele. Some divinities were especially associated with animal life, as Artemis, who appeared as a "mistress of animals". In myths, gods sometimes disguised themselves as animals, as Zeus did when he visited Leda as a swan or Europe as a bull.

One area of the empire had a special position when it came to using animals in religion. In Egypt, gods were depicted with animal attributes, as hybrids or completely as animals. Single animals and species of animals were made sacred and became objects of cult. This practice has been explained with a specific Egyptian belief in a partnership between animals and humans.[6] An other explanation is that animals with their unchangeable exterior embodied permanence which was an Egyptian ideal.[7] In the last centuries BCE, the animal worship increased considerably. Four millon mummified ibises were found in the necropolis of Sakkara. Not least the Greek rulers of Egypt, the Ptolemies, went

---

3 Jacoby 1927.
4 Bickermann 1927.
5 Bickermann 1927, Jacoby 1927, see also Hanfmann 1979.
6 Hornung 1967.
7 Frankfort 1961.

far to show how they honoured the sacred animals. Apis, the bull of Memphis and Mendes, the ram of Thebes, were considered as related to the royal family. Hemelrijk and Smelik have suggested that this nearly limitless use of animals for religious purposes had in the late period (from c. 700 BCE), become a national symbol for the Egyptians.[8] Killing of sacred animals, intended or not intended, momentarily drew a lynch mob.

Hybrid divinities were prominent in Egypt in the Roman period. The toga-clad Anubis with the head of a dog is one example. In Egypt, these hybrid forms reflected the divine, that which transcended traditional categories and human limitations. The Greco-Roman uses of hybrids were mostly for decorative purposes, even if hybrids with the head of a horse and the body of a human also appear in magic, for instance as demons connected with horse racing.[9]

It was not only in Egypt that animals played prominent parts on the religious scene. The Celtic goddess Epona was worshipped especially in the northern parts of the Empire.[10] Epona was a complex goddess who was depicted riding or with horses and foals. She protected animals and riders, horse breathing and fertility. The goddess and her horses were objects of religious interpretations. In Celtic imagery, it is clearly seen that animals were regarded as a fundamental part of the other, non-human world.

Also in the new religious movements of the Empire, for instance in the mystery religions, animals played their parts. In the Mithras cult, some of the initiation grades had animal labels, as "raven" and "lion", some of the participants wore animal masks in the rituals, and were called by animal names as lions, lionesses and ravens (Porphyrios, *De abstinentia* 4. 16). The cult image showed Mithras who killed the bull. In this mythical sacrifice, also a scorpion and a dog participated. This imagery probably referred to astrological constellations. Mystery religions, based on Egyptian religion, were popular and Anubis was one of the characters in this cult. In the cult of Asclepius, living snakes and probably dogs appeared. A new god appeared in the second century CE as a real snake: Glycon, who acted as an oracle for Alexander of Abonoteichos. His cult is known from Lucian's infamous description (*Alexander*), but Glycon is also depicted on coins and a statue of him has been found.

---

8 Smelik and Hemelrijk 1984:1863 ff.

9 Gager 1992:42–77.

10 Green 1992:204 ff; Davidson 1998:40–51.

Against animals

But even if animals appeared both within the traditional religions of the empire and in the new religions, it is at the same time a strong tendency in these centuries to degrade gods in animal forms and to mock people that worshipped them.[11] Animals – be it serpents, bulls or assses – were used in a negative way in the creation of religious identities. This crusade was specially aimed at the Egyptians who really had animal cults, (and towards whom the Romans had an ambiguous relationship), but also other groups were hit by the aversion to theriomorphic gods.

Juvenal opens his 15th satire with the question: "Who knows not, O Bithynian Volusius, what monsters demented Egypt worships?" The dogheaded god Anubis, clad in a toga, was sacred for the Egyptians, ridiculous for non-Egyptians. Juvenal mocks how people were duped by a priest wearing a mask in the form of a dog's head and impersonating Anubis – and adds, for good measure, that the priest himself cant't resist laughing at the on-lookers (*Satire* 6. 532–4). Clement of Alexandria makes fun of "the wallowing animal" one finds in the holiest part of Egyptian temples (*Paedagogus* 3. 2). Even Greek and Roman authors who were more positive towards Egyptian religion, tried to explain away the animal worship. Plutarch and Porphyrios interpreted it in a symbolic and allegorical way. The majority of the non-Egyptian inhabitants of the Greco-Roman world regarded animal worship as an inferior form of religion. This general tendency is clearly reflected in our texts and in the caricature from Palatine.

In Apologeticus (16) and Ad nationes (I. 11; 14), Tertullian twice repeats that the pagans worship animals. Tertullian drips with irony when he says that since the pagans worship all types of pack animals and even donkeys together with the horse goddess Epona, they are so critical to the Christians, because the Christians only worship an ass. Tertullian jeers at the pagans who have accepted gods with heads of dogs and lions, with ram's horns, bodies of rams, with snakes for legs or with wings on their backs or on their legs.

In Octavius (28. 4), Minucius Felix mocks the pagans who have horses and donkeys in their stables, consecrated to Epona, adorn them in processions to Isis and sacrifice and worship heads of bulls and rams. Minucius Felix mentions half-goats, half-humans and gods with lionheads or dogheads, and especially remarks upon the Egyptian cults of the bull Apis and of whole species of animals. Some of these animals there was even the penalty of death for harming.

Tertullian and Minucius Felix are in fact even more negative than pagan authors when it comes to gods in animal forms. The Christian monotheistic and

---

11 Gilhus 1997:51 ff.

exclusive view of religion gave no openings for regarding additional gods not to say gods in animal shapes in a positive light. Their loathing for such conceptions of god was also connected to the anthropomorphic character of the Christian image of god. The Christians had launched an image of the divine in which god was so human that he even became flesh.

Animals, anthropocentrism and cultural change

Christianity and Judaism are monotheistic and anthropocentric religions, and they have anthropomorphic ideas about God. In these religions, both humans and animals are created by God, but only humans are created in God's image and likeness. Adam gives names to the animals and is appointed master over them. In Judaism, the sacrificial cult lost its significance with the fall of the temple. In Christianity, God became human in Christ, and Christ's sacrifice on the cross replaced the pagan institution of sacrifice. The ultimate religious goal was the salvation of the human soul. Animals had no part in salvation. Also in Greek and Roman religion, an anthropomorphic conception of the gods is prominent. Gods and goddesses were depicted as perfect exemplars of the human form.

In these centuries, when Christianity grew and eventually gave the Roman empire the only language in which religion could afterwards be expressed, a decisive change was made in the traditional structures of religion. This change is among other things seen in how the animal sacrifice eventually disappeared from official religion. The change is also reflected in how the human form and even human flesh were made divine. In Christianity, God took a human form in Christ, the belief in the resurrection of the body was established, the body and blood of Christ were consumed in the eucharist, and gradually a cult of the dead bones of martyrs developed. That pagan authors often reacted negatively to the eucharist, is reported by Tertullian and Minucius Felix, who mention that Christians were accused of murdering and eating babies in their rituals. Porphyrios describes the eucharistic meal, that people should eat human flesh and blood, as more bestial (*theriodes*) than any other bestiality[12]. All the same, the Christian rituals did eventually replace the traditional rituals of animal sacrifice.

That the anthropocentric tendency, which is so obvious in these centuries, has its parallell in a general devaluation of animals, is also seen in the institution of the arenas. Animals were caught in all parts of the empire, especially in Egypt, and set up against each others: Bulls against bears, tigers against lions. At the dedication of Colosseum, in the reign of Titus, nine thousand animals were

---

12 Sorabji 1993:181.

killed, eleven thousand in one of Trajan's triumphs. The procuration of animals, their transportation and the maintainance of them alive and healthy, presupposed a complex network and were a source of income for a considerable amount of people. This traffic also made whole species of animals extinct from parts of the empire.[13] Beasts continued to perform in amphitheatres well into the sixth century CE, but mass slaughter of them no longer took place.[14]

Philosophical debate

Still another context for animals in antiquity is worth mentioning. That is philosophy. Pythagoras had in the sixth century and Empedocles in the fifth century BCE, argued against ill-treatment of animals and slaughtering of them. An important aspect of their argumentation was the doctrine of reincarnation. According to their view, human souls could be reborn in animal bodies as well as in human bodies. This idea was shared by Plato. The doctrine of reincarnation established a context in which animals and humans participated in the same lifeworld and partook of the same soul. The enigmatic figures of Pythagoras and Empedocles continued to influence the debate about animals. Ovid, for instance, gives an eloquent account of Pythagoras' idea of the transmigration of souls in *Metamorphoses* (15).

A change in the thinking about animals appeared with Aristotle. The philosopher Richard Sorabji has recently shown that Aristotle had a decisive influence on the debate when he denied animals reason (*logos*).[15] That animals were denied reason was important because it got dramatical consequences, not least in relation to moral: Because animals did not have reason, they did not have any claim on justice either. Not only Aristotle and many of his successors, but also the Epicureans and the Stoics, denied animals rationality.

However, the debate was not closed. Aristotele's successor in the Academy, Theophrast, was occupied with justice for animals and argued against sacrifice. Four hundred years later, Plutarch wrote four works in defence of animals. He quotes for instance Bion of Borysthenes: "Boys throw stones at frogs for fun, but the frogs don't die for fun, but in sober earnest" (*De Sollertia Animalium* 965 B). In one of his Lives, Plutarch says that law and justice apply to men alone, but "beneficence and charity may flow from the gentle heart even down to dumb animals" (*Marcus Cato* 5. 2). Together with Porphyrios, another Neoplatonist, who wrote a long treatise about abstention from meat-eating, Plutarch

13 Hughes 1994:106.

14 Bomgardner 2000:201 ff.

15 Sorabji 1993.

is the most eloquent spokesman for animals and their values in the Roman empire.

The doctrine of reincarnation, the granting of reason to animals, and the desirability of showing kindness towards other fellow-beings, could perhaps not have stopped the cultural and religious processes of anthropocentrism, but if such ideas had won through, they could perhaps have modified them. A continuation of animal sacrifices could also have contributed to uphold the religious status of animals.

Seen from another direction, one would have expected that the fall of the institution of sacrifice would have made vegetarian life styles more prominent. In India, for instance, vegetarian life styles flourished when the Vedic sacrifice lost its significance. Also in the Greco-Roman world, there are examples of people from different religious elites who stopped eating meat for a period or for always, for example the Stoic Seneca, the Neopythagorean Apollonius of Tyana and the Neoplatonic Porphyrios. But vegetarianism was no general outcome of the Christian ban on animal sacrifices, even if there are examples of Christian groups that found meat-eating problematic.[16] Though the Christian sacrificial meal was vegetarian, as for diet in general, meat was eaten (except from sacrifices).

The outcome of the ban on sacrifices was instead that all animal-meat was secularized. There was no longer any secrets hidden in the intestines of animals, no reason for religious celebration in their slaughtering or no security in eating meat from ritually slaughtered animals. Augustin, who became so important for the development of Western Christianity, followed the Stoics. He ignored the spokesmen for animals in the debate and laid the foundation for what became the Western view of the relationship between animals and humans. In the *City of God* it is obvious that the commandment, "Thou shalt not kill" is not to be extended to animals (1. 20).

In the fourth century, when Christianity grew from a minority religion to become the religion of the empire, animal sacrifice was still the key religious ritual. In the philosophical debate which had been going on for centuries, animals still had their defenders. It was still possible to worship theriomorphic gods. On these three points, Christianity contributed to make dramatic changes, even if the changes were not in all cases total.

Animals were not absent as symbols in Christianity - lambs, doves, fishes, delphines, peacocks and stags appear in Christian discourse and art. Christ as the sacrificial lamb and The Holy Spirit as a dove became significant symbols. Even the ass is present: Jesus rode into Jerusalem on the fole of an ass, and on sarcophagi, the ass and the ox stand behind the crib of Jesus. But the animal

---

16 McGowan 1999:226 ff.

symbolism was cast in a new and distinctly anthropocentric pattern. Whether the function of these Christian animals is decorative, allegorical or instrumental, the mystic values of them were reduced and their religious status had changed. Even comparisons between animals and humans were no longer allowed.

The crucified donkeyman on Palatine and the texts of Tertullian and Minucius Felix must be interpreted as parts of more extensive religious processes. Something had for centuries been happening at the social and symbolic boundaries set between animals, humans and gods. Anthropocentric processes were accompanied by a social construction of animals in which they were radically devaluated. The devaluation of animals is seen in the ban on sacrifice, in the flourishing of the arenas and in how animals were denied the same mental capacities as humans. Animals were driven out of heaven and man were left alone as the only creature created in God's image.

Tertium genus

The caricature of the donkeyman must accordingly be seen as part of a general discourse in which animals were devaluated, lost their mystery and were no longer seen as channels to the divine. But the caricature of the crucified donkeyman does not only tell us about animals, it also tells us something more general of how Christian identities were established by the Christians and by their antagonists. How did the label of animal worship place Christians and pagans in late antiquity? What did the mockers say with their mockeries, and why did the Christians repeat such mockeries in their own texts?

Christians in the Roman Empire were sometimes described as *tertium genus*, a third race in relation to Greeks and Roman on the one hand and Jews on the other. Tertullian, for instance, uses this designation (*Ad nationes* I. 8). For the Christians themselves to be of a third race implied to have a heavenly citizenship and belong to a religious elite. For the Greco-Romans, as well as for the Jews, it implied, on the contrary, that the Christians set themselves apart from the traditional Roman society. Tertullian asks ironically whether this third race is dog-eyed (*cynopae*) or shadow-footed (*sciapodes*)? The designation *tertium genus* catches something significant about Christian identities in the 2–4th century, namely that they were established in interplay and opposition with Greco-Roman religion on the one hand and Judaism on the other. The designation also shows how the Christian identities were considered as new in relation to traditional identities. And, as is well known, to be conceived of as new and no part of an established cultural and religious tradition was no advantage in the Greco-Roman world. Translated to the language of symbols, the new identity

was that of a hybrid between beast and man. Accordingly the Christian god was depicted with an ass's head.

The caricature of the crucified donkeyman also signalled that the Christian attempt at establishing a new religion in which anthropocentricm had gone so far that god really became a human being of flesh and blood, was rejected by non-Christians. Instead this divine human was recast as a hybrid. This specific hybrid form could have been created because the product of a connection between the Jewish god, caricatured as an ass, and a human mother, logically became a mixture between ass and man.

The caricature of the donkeyman has in addition a certain likeness to the Egyptian Anubis with a human body and the head of a dog. But the Christian god appears as even more stupid, because he has taken his bestial characteristics from the most stupid of all animals.

That the accusation about worshipping this hybrid was repeated by the Christians themselves, may be because they knew with absolute certainty that it was untrue. Therefore such allegations said more about those who made them, than they said about them they were aimed at. When Tertullian then follows a traditional rhetorical practice, by turning the antagonists' own arguments against themselves (*retorsio*), he has no further need to exaggerate. Tertullian's and also Minucius Felix' accusations are less exaggerated than the rumours about themselves and their fellow-believers. Their accusations against the pagans are momentarily recognizable as based on facts: Epona was worshipped in the empire, horses and mules were decorated in her honour, hybrids appeared in the iconography – especially in Egypt. Consequently, Tertullian and Minucius Felix used the ass to hit their adversaries and boost morals in their own ranks.

Conclusion

The Christians did not worship a god with the head of an ass. On the contrary and similar to many others in these centuries, the Christians participated in a process in which the outcome was that the symbolic value of animals was reduced and the human form got a new and absolute significance. The caricature of the donkeyman reflects both that the human form was on its way of becoming the primary symbol for the divine and that the animal form was correspondingly devaluated. In this process, nobody wanted to be stuck with the impression that they worshipped a god who was an animal, appeared as an animal or who had clearly bestial attributes. Tertullian and Minucius Felix did their best to get rid of the donkeyman by shuffeling him over to the Jews and to get rid of the more general accusation of worshipping animals by shuffeling it over to the pagans. Thus they employed the caricature of the donkeyman for all it was worth for internal use in their own anti-pagan propaganda.

Bibliography

Bickermann, E. 1927. "Ritualmord und Eselkult", *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 74, 255–264.

Bomgardner, D. L. 2000. *The Story of the Roman Amphitheatre*. London/New York.

Davidson, Hilda Ellis 1998. *Roles of the Northern Goddess*. London/New York.

Frankfort, Henry 1961. *Ancient Egyptian Religion*. New York.

Gager, John G. 1992. *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*. Oxford/New York.

Gilhus, Ingvild Sælid 1997. *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religion*. London/New York.

Green, Miranda 1992. *Animals in Celtic Life and Myth*. London.

Hanfmann, Georg M. A. 1979. "The crucified donkey man: Achaios and Jesus", *Studies in classical art and archaeology*. New York, 205–207.

Hornung, Erik 1967. "Die Bedeutung des Tieres im alten Ägypten", *Studien Generale* 20, 69–84.

Hughes, Donald 1994. *Pan's Travail: Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*. Baltimore/London.

Jacoby, Adolf 1927. "Der angebliche Eselkult der Juden und Christen", *Archiv für Religionswissenschaft* 25, 265–282.

McGowan, Andrew 1999. *Ascetic Eucharist: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford.

Price, Simon 1999. "Latin Christian Apologetics", in M. Edwards, M. Goodman, and S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians*. Oxford, 105–129.

Smelik, K.A.D. and E.A. Hemelrijk 1984."'Who knows not what monsters demented Egypt worships?' Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 17, 4. Berlin/New York, 1852–2357.

Sorabji, Richard 1993. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. London.

Wilken, Robert L. 1984. *The Christians as the Romans saw them*. New Haven/London.

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 222–235

Living with the Dead. Reflections on Food Offerings on Graves

BY ANNE-SOFIE GRÄSLUND

In a fascinating article the Fenno-ugrist Lars-Gunnar Larsson has described his visit to the Khanties, a Fenno-ugrian people in western Siberia, accompanied by a couple of philologists, one Swede and two Russians.[1] During their stay, they visited, among other places, a Khanty cemetery, situated in the forest close to a deserted settlement. The graves were dug down into the ground, where the deceased had been laid in a boat with stem and stern cut off, together with clothes and other necessaries. The external structure of the grave included a house-like wooden construction placed on top of the grave. A small "window", c. 10x10 centimetres, in the gable could be opened into the grave chamber. At the grave, there were empty bottles and a suitable vehicle for the dead person, such as a sledge, a pair of skis or a paddle. An interesting example of this still living tradition was a bicycle, placed at the grave of a boy, dead in 1993 at the age of 20.[2] The Khanty guide explained that when visiting the grave of a relative, you open the little window and knock three times. Then you eat a memorial meal on the grave and put a serving of all food and drink close to the window. Before leaving the grave you shut the window and knock again three times. Later during their expedition, in a small village the philologists visited the house of relatives of their Khanty guide. They had recently lost their brother and sister-in-law in a boat accident on the river Ob, and some of the orphan children stayed with them. At the meals two puppets participated, one female and one male, during the period of mourning representing the dead persons. They were treated with deep respect and were given food and vodka. The foreign philologists were also invited to follow the orphan children at their first visit to their father's grave (the body of their mother had not been found after the boat accident). The children opened the window at the gable of the little house on the grave and knocked three times. Then a meal of fish, bread, tea and vodka was put on the grave and a serving of everything was put close to the window.

---

1 Larsson 1998, p. 173 ff.

2 Larsson 1998, fig. 2.

According to Larsson, the open window to the deceased and the portions of food and drink he was offered gave a "peculiar feeling of nearness".[3]

For me, as an archaeologist working with Viking Age burial customs, Larsson's account is of extremely high interest. As I will show later, a special kind of ancient monument has given me exactly that feeling of connection and nearness between the buried person and the surviving family.

Sometimes archaeologists speak of food offerings or food sacrifice on graves when physical remains in form of animal bones or potsherds are found close to the surface of a grave. One recent example is Tore Artelius with his interesting thesis on burial customs in the second half of the first millennium AD in the province of Halland.[4] Another is Heiki Valk in an article on reflections of folk-religion and beliefs in Estonian burial customs.[5] Sacrifice is a problematic concept, and maybe it is often used without reflection and perhaps in an incorrect way. For an historian of religions to define an act as a sacrifice, there are several criteria that must be fulfilled. He wants to know the identity of the person who sacrifices, the character of the sacrificial gift, the course of the sacrifice, time and place for the sacrifice, the identity of the receiver and the intention behind the sacrifice.[6] We can seldom or never get all this information about a prehistoric find. Normally, the only reliable information is the character of the sacrificial gift, from which the answer of at least some of the other questions may be sought by the method of analogies and contextual aspects. For archaeologists with the physical remains as source material, working with a culture mainly lacking written sources, this is the only practicable way. In my opinion, the hypotheses formulated by means of this method are preferable compared to the negative attitude that it is impossible to draw conclusions on religious circumstances in prehistoric times. Anders Hultgård has discussed the problem of written evidence *vs* archaeological sources in a very illustrative way.[7]

In the reported modern case from Siberia, the identity of the receiver is quite clear. This is often very difficult to establish, concerning a prehistoric "sacrifice". However, it is doubtful whether it is, in this case, really a sacrifice or just an expression of community. As sacrifice it should belong to the category communion sacrifice. Communion sacrifice can imply that the god is consumed, but normally it means that a meal is consumed together with the god. According to Britt-Mari Näsström, this was the most frequent type of sacrifice in the

---

3 Larsson 1998, p. 181.
4 Artelius 2000, p. 212.
5 Valk 1995, p. 146 f.
6 Henninger 1987.
7 Hultgård 1996, pp. 25 ff.

ancient Scandinavian cult.[8] Such a statement may be correct if based only upon the written evidence, but it is hardly a conclusion that can be drawn from the archaeological material, in which other types of sacrifices with concrete objects as sacrificial gifts seem to be frequent. If we prefer the interpretation of the Siberian case as a sacrifice, this implies some form of ancestral cult.

Ancestral cult means a continuous worship of the dead members of the family and it presupposes that death is only a transition to another form of existence; it usually means a continuous feeling of solidarity and community, care and attention on them as well as dependence on them. For the Fenno-ugrian peoples and in Saami religion, the dead family members form a natural part of life. The deceased continue to exist, but in a reversed way. At the same time as they are feared, because of their power over the health of the living, the living count on their protection and help.[9] The idea of reincarnation is also evident; by naming a child after a deceased family member, this dead person is thought to have a new life in/through the child.[10] Ancestral cult occurs in various cultures as an expression of solidarity and community with the ancestors at a family level or to especially important progenitors at a social level and includes the belief that the spirits of the ancestors exert an influence on the living in a positive or negative way. In both cases, they must be conciliated through sacrifices.[11]

Concerning the ancient Scandinavian religion, especially the Norwegian historian of religions, Emil Birkeli has worked with the question of ancestral cult. He connects the cult of the ancestors both to the burial mound and to the farmhouse, since the grave is the most important cult place in ancestral cult wherever it occurs, as is the house, to a lesser extent.[12] The Swedish archaeologist Evert Baudou takes this as his starting-point for an analysis of the Roman Iron Age grave mounds of Norrland.[13] They are far too few to match the calculated number of population. A single mound often represents a farm. The mound can contain a grave but does not necessarily do so, in the same way as several farms in south-western Norway have a central mound with no traces of a burial but with many potsherds, interpreted as remains of sacrifices and ritual meals.[14] The mounds in Norrland are often placed on top of the remains of contemporary houses, a fact that according to Baudou illustrates that the mound, the farm and

8 Näsström 2001, p. 32.
9 Bäckman 1975, pp. 86, 104.
10 Bäckman 1975, p. 124 and there cited lit.
11 Ovesen 1989, p. 380.
12 Birkeli 1938, pp. 56, 189.
13 Baudou 1989, pp. 12 ff.
14 Magnus & Myhre 1976, p. 263.

the cult place could be placed at the same spot.[15] This interpretation is supported by the Germanic word *hof*, meaning mound, farm and cult place.

The idea of connection between settlement and cemetery was important for Viking Age Scandinavian society as well. The graves are not placed over remains of contemporary houses, but the cemetery is normally situated adjacent to the settlement. The excavation plan of the Sanda settlement, Fresta parish, Uppland, can be mentioned as an example.[16] This is true also for Finland, where the ancestral cult is seen as very important. The dead ancestors had their home at the cemetery and they helped and protected their living relatives. If they were not venerated and honoured in a proper way, they became dangerous.[17] In early Christian Estonia there was a long persistence of the cult tradition of their pre-Christian ancestors. As keeping in contact with the departed members was necessary for the well-being of the community it was important to bury the ancestors near the home.[18]

Of course, it is difficult to find reliable evidence of ancestral cult in Scandinavia during the second half of the first millennium AD. However, in Old Norse literature there are some indications that this could be the case. It concerns especially dead rulers, and in that connection the statement in *Vita Anskarii* that the dead king Erik could join the gods must be mentioned.[19] Sundqvist stresses that both Rimbert and Adam, who relies on information from Rimbert, regard Erik as human, not divine.[20] But there are also hints in Old Norse literature about ancestral cult in general. In the "Saga of Hakon the Good" we are told about the sacrificial feast at the central place Lade, that initially, toasts should be drunk for Odin, Njord and Freyr, after which a toast in memory of departed kinsfolk, the memorial toast, was drunk.[21] Snorri uses the word *minni*, memorial toast, known from medieval guilds. However, it has been argued that the word *minni* replaced an older word *full*, which is pre-Christian.[22] According to Folke Ström, the ritual drinking of beer was one of the most important elements in the ceremonies with the intention to strengthen the ties between the living and the dead members of the family.[23] The funeral feast or inheritance feast, *erfi*, where the inheritance beer was drunk, was held at the day

15 Baudou 1989, pp. 17 f. and there cited lit.
16 Åqvist 1996, fig. 3.
17 Lehtosalo-Hilander 1987, p. 34.
18 Valk 1992, p. 220.
19 Vita Anskarii, chapter 26.
20 Sundqvist 2000, pp. 256 ff, 266 ff.
21 "Saga of Hakon the Good", chapter 14, (Heimskringla ÍF 26, p. 168).
22 Sundqvist 2000, pp. 241 f.
23 Ström 1960, col. 119 ff.

of the funeral, but also at later occasions, on memorial feasts. In the Roman Empire, during pre-Christian times, such feasts took place on the third, ninth and fortieth day after the death or on the sixtieth day and at the anniversary. This was later taken over by the Christian Church, but then the sacrifices to the dead were transformed to the Church and to the poor for the benefit of the souls of the dead.[24] In the early Church, people lived in a universe with one earthly and one heavenly existence; the distance between them was bridged over in the cult. The Christian congregation lived in eternal nearness to the community in heaven, and death was the link between these two worlds. "At their graves their families would unite with their beloved over a memorial meal or drink, easing their grief in recreating the family intimacy, only transiently ruptured. Every anniversary was a celebration of the larger family. Dead bishops and local martyrs received public commemoration by the whole community."[25]

Later, the Church became less tolerant of what must be regarded as remaining pagan customs, although in a Christian dress. In 743, at the *Concilium Germanicum*, fundamental for the Carolingian missionary strategy and its establishment of ecclesiastical organisation, it was stated that the bishops should prosecute pagan customs such as sacrifices to the dead, predictions and the use of amulets.[26] In 852, in the *Capitula Synodica*, it was stated that the priests must not get drunk at the annual feasts for a dead person, nor consecrate the devotional bowl at the feasts. It was not allowed to drink to the soul of the dead.[27]

In the introduction to several of the old Scandinavian provincial laws, sacrifices to mounds are prohibited.[28] These sacrifices should probably be interpreted as a sign of ancestral cult. An account from an official ecclesiastical meeting in Visby on Gotland in 1659 reports that the clergymen were exhorted to put an end to all superstition among the farmers, and in this connection "sacrificing at the graves of the departed" is especially mentioned.[29]

Saga texts like *Eyrbyggja Saga*, the episode about Thorstein's death,[30] and Eddic poems such as the second poem of Helgi Hundningsbani and Groa's galdrs all bear witness that the grave was the dwelling of the dead and that he/she received offerings there, usually food.[31]

---

24 Edsman 1960, col. 121 ff.
25 Markus 1990, p. 81.
26 Nilsson 1992, p. 32.
27 Sundqvist 2000, p. 242.
28 See Nilsson 1992, pp. 34 ff.
29 Hagberg 1937, p. 539.
30 Eyrbyggja saga chapter 11 (ÍF 4, p. 19).
31 Näsström 2001, pp. 120 f.

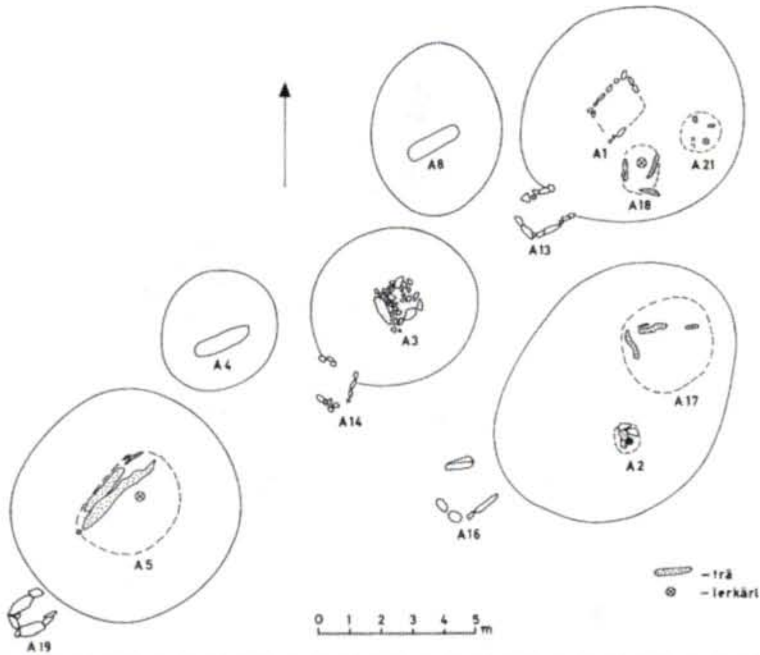


Fig. 1. Plan of a part of the Viking Age cemetery at Tuna, Västerljung, Södermanland.



Fig. 2. Mound 5, Tuna, with the external cist A 19. From NW.



Fig. 3. The external cist A 19, Tuna. From NE.

More than thirty years ago, I presented an article on a special kind of ancient monuments, so-called external cists, small rectangular stone structures at the south-west edge of Viking Age mounds.[32] At a cemetery in the province of Södermanland, Tuna in the parish of Västerljung, excavated in 1963, such external cists were found at the edge of the four largest mounds. The size of the cists was c. 1.5 x 1.2–1.4 meters and they were properly constructed from large stones with a flat side inwards. They contained almost no finds; only a few potsherds or some fragments of cremated bones were found. As the cists had an open side towards the mound, it gave a very strong impression of contact with the interior and the burial there. My interpretation was that the external cist served as a communication link with the interior of the grave, i.e. with the deceased, and that food offerings were performed there on special occasions. One objection could be that, in that case, animal bones and potsherds ought to be found, but food like bread and drink would leave no remains. There is also an obvious risk that food offerings, laid on open ground, will be taken by dogs and other animals. Besides, the conditions of preservation of uncremated bones were bad at the cemetery; in the inhumation graves the skeletons could only be seen as faint shadows in the soil.

Adjacent to three Viking Age cairns at Klinta in the parish of Köping on Öland, similar external cists were discovered, all three at the south edge.[33] They were built into the kerb; two of them had slabs in all four sides and one of them had no slab to the south. They all contained uncremated animal bones, one

32 Gräslund 1969, pp. 139 ff.

33 Peterson 1964, p. 32.

contained a horse scull, and another horse teeth. The excavator interpreted them as constructed for some kind of sacrifice. Horse sacrifice has had a wide distribution, both in time and space.

A couple of similar, but more irregular constructions were excavated in a Viking Age cemetery at Lilla Vilunda in the parish of Hammarby, Uppland, where they are recorded as entrances, c. 1 x 1 meter, in the south-west edge of the graves.[34]

Also at the Ihre cemetery in the parish of Hellvi, Gotland, small cists built into the kerb of some graves were discovered.[35] They can be dated to the Middle and Late Viking Age and they contained cremated bones, one of them a pot as well; probably they were used as secondary graves. However, a primary function as "sacrificial cists" should not be excluded. The same could be true for a Viking Age cemetery at Sunnersta in the parish of Bondkyrka, Uppland, where two of the mounds had external cists at the south-west edge. These unfilled stone structures were used for burials, and they contained rich grave-goods. One interpretation is that they were built as sacrificial cists at the time of construction of the mounds and that at a later time, at the death of a family member they were used as graves.[36]

The 11th century Gotlandic Ardre cist has the size of 82 x 65 centimetres; it consists of four small picture stones with a curved upper edge. Sune Lindqvist has interpreted this construction, and also the Änge cist from the 8th century, as sacrificial cists on or at graves, and he uses the concept "ancient Gotlandic altars" for them. Two parallel cist slabs in a cemetery at Lillbjärs in the parish of Stenkyrka are regarded by Lindqvist as a limitation of a ceremonial place or a sacrificial place in connection with a cairn.[37]

A structure in a cemetery at Helgö in the parish of Ekerö, Uppland, is described as a grave with a threshold-like extension including two post-holes.[38] Birgit Arrhenius has associated this construction with what is called dead man's door in the Eddic poem Groa's galdrs. The son invokes his mother at her grave: "Wake up, Groa! Wake up, good woman! I call you at the door of dead men: if you remember you have exhorted your son to come to the monument of the grave". The mother answers him and a conversation takes place. In this connection, Arrhenius also discusses the Gotlandic picture stones, whose characteristic keyhole shape can be regarded as a door.[39]

---

34 Holmqvist 1964, p. 4.

35 Stenberger 1943, p. 64, fig. 3, and 1962, p. 16, fig. 6.

36 Gräslund 1968, pp. 38 f.

37 Lindqvist 1963, pp. 10 ff., 42 ff.

38 Arrhenius 1970, pp. 386 ff.

39 Cf. Andrén 1989.



Fig. 4. Grave 30, Helgö, Ekerö, Uppland, with an external cist or "dead man's door". After Arrhenius 1970.

The external cists in question in this article are not frequent in the province of Södermanland, to judge from accessible maps at the section for inventory of ancient monuments at the National Heritage Board.[40] However, a reservation must be made for the possibility that structures of this type can be totally invisible before taking away the upper layers of grass and soil, as was the case at Tuna and at Sunnersta, two cemeteries where I took part in the excavations myself.

Nevertheless, there are some examples recorded. At cemetery 109 in Grödinge parish, a mound has a filled rectangular stone setting at the north-east edge. A similar structure is recorded at a cairn in Bälinge parish, cemetery 9. At cemetery 31 in the same parish, the south-west edge of the grave is specially marked in two cases. One mound has two oblong stones, placed with some distance between them, parallel towards the centre of the grave. Another mound has only one stone at the south-west edge, almost one metre long, lying in the direction of the kerb. On a 19th century map, drawn by Hermelin,[41] of the cemetery Hall in the parish of Östertälje, external cists at the south edge of two graves are recorded. In the present register of ancient monuments at the

40 In ATA (Antikvariskt topografiska arkivet), Stockholm.

41 In ATA.

National Board of Heritage there is a notice: "in front of some of the graves [there are] extensions in the shape of stone settings".[42]

Rectangular extensions at graves on cemeteries, datable to the second half of the first millennium AD, seem to be considerably more frequent in Roslagen, the coastal area of Uppland. The parishes Estuns, Roslagsbro and Väddö demonstrate 25, 16 and 5 recorded examples respectively. In most cases, they are rectangular, filled stone settings, often with a kerb. Sometimes the two outer corners are marked by standing stones, for example at the structures 65 and 69 in cemetery 49 in Väddö. In the parish of Danmark there is one recorded example. I have earlier mentioned excavated external cists from Hammarby and Bondkyrko parishes.

As much as 31 of the totally recorded 53 Upplandic examples are positioned to south-west, one to south-south-west and west-south-west respectively, eight to south, five to south-east, two to east, three to north-east and one to north and north-west respectively. The dominance of southern directions, compared to northern, is striking: 46 (87%) to 7 (13%) and of the 46 as much as 67% expose straight to south-west. Thus, the external cists at the Tuna cemetery represent the most frequent direction beyond comparison.

This southern dominance is not astonishing –south was certainly the most important direction. At all times, secondary burials have been placed in the southern slopes of cairns or mounds. Up to modern times, the graves to the south of the church were regarded as the best ones.[43]

An interesting question is whether external cists are a coast bound phenomenon. The material from Uppland and Södermanland indicates that this could be true. To get a reasonably reliable answer, an accurate analysis of the large material at the section for inventory of ancient monuments is necessary. Another question is whether external cists are concentrated to eastern Svealand or to eastern Sweden on the whole.

In several cases, large flat stones are found at the south edge of Gotlandic graves from the Early Iron Age. Sometimes, potsherds are found in contact with such a stone to the south. Nylén regards these stones to the south as a kind of sacrificial table.[44] Once, some small stone balls were found at such a stone and that causes him to refer to Christiansson's hypothesis about the stone balls on graves from the Migration Period as symbolic bread offerings to the dead.

---

42 In ATA.

43 Hagberg 1937, pp. 491 ff.

44 Nylén 1958, pp. 80 f.



Fig. 5. Grave ball with ornamentation. Persbacke, Dunker, Södermanland. After Schnell 1960.

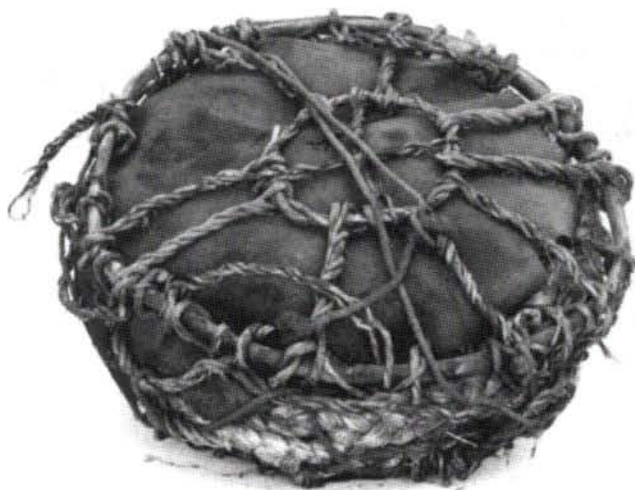


Fig. 6. Basket for bread of Botnian type (pundbåge). After Ågren 1967.

Christiansson presents good arguments for the idea that offerings of bread and other food took place on the graves, especially from the Roman Iron Age and the Migration Period.[45] He also gives some examples from modern times, from Karelia and Yugoslavia. The grave balls are typical for eastern Sweden, where they mainly appear in the Mälar provinces and Gotland, but they occur in the coastal provinces from Småland in the south to Medelpad in the north. In Finland they appear at the island of Åland as well as in Österbotten. One grave ball and two smaller stones on a grave in Spånga parish are, according to folk tradition, called "the bread, the cheese and the sausage" or "the bread, the bun and the sausage".[46] Christiansson's idea that some of the grave balls may be symbols of baskets with bread is very plausible, and in my opinion it is supported by the most frequent ornamentation on the grave balls. This ornamentation can be compared to a special kind of baskets (sw. *pundbåge*) made of osier and straw, used to contain bread at the journeys in historic times in connection with seal hunting on the ice of the Bottnic Gulf in northern Sweden.[47] The possibility that the grave balls would represent baskets of bread for the dead at his/her last long journey is supported by the fact that the *pundbågar* really were used as baskets for bread at long journeys.

It has already been suggested above that the external cists could have been used for drink offerings. The libation sacrifice is one of the oldest forms of sacrifices.[48] Balodis gives examples of that food and drink were placed on graves of deceased family members in Lettland, as evidenced in a Latvian source from the 15th century and also in later times.[49] That the same custom was practised also in Sweden is clear from Louise Hagberg's work on folklore in connection with death. "That it was custom to sacrifice on the graves at Christmas morning is also mentioned; still in the end of the 19th century people sacrificed aquavit to the dead at the churchyard in Göteryd parish in south west Småland. This was the case in 1896. And in the parish of Skatelöv it is said that in the ancestors' time people offered Christmas beer to mounds and cemeteries".[50]

I have got an amazingly late example of offering of food and drink on graves from the churchyard of Torp in Dalsland. In 1962, the day after All souls' day, plates with a cheese sandwich and a glass of aquavit were found, hidden under wreaths, on three graves.[51]

---

45 Christiansson 1948, pp. 123 ff.; Schnell 1960, pp. 29 ff.
46 Biörnstad 1966, p. 66.
47 Ågren 1967, pp. 210 ff.
48 Näsström 2001, p. 130, cf. Dillmann 1997, p. 66 f.
49 Balodis 1940, pp. 82 f.
50 Hagberg 1937, p. 660.
51 Personal communication from Dr Harry Thålin, antiquary at the National Heritage Board.

With the vivid description from Siberia referred to in the introduction in mind, as well as the examples from later times from our own region, I find the interpretation of the external cists as used for offerings of food and drink to the dead very plausible.

Bibliography

Sources

Eyrbyggja saga. Eyrbyggja saga. Grœnlendinga sögur. Íslenzk fornrit 4. Ed. Einar Ól. Sveinsson & Matthías Þórðarson. Reykjavík 1985.
"Saga of Hakon the Good" in: Snorri Sturluson, Heimskringla I. Íslenzk fornrit 26. Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík 1979.
Vita Anskarii. Anskar, The Apostle of the North, 801–865. Transl. C. H. Robinson. London 1921.
Rimbert, Vita Anskarii auctore Rimberto. Ed. G.Waitz. Hannover 1884.

Literature

Andrén, Anders 1989. Dörrar till förgångna myter – en tolkning av de gotländska bildstenarna, in: *Medeltidens födelse* (ed. A. Andrén). Lund, 287–319.
Arrhenius, Birgit 1970. Tür der Toten. Sach- und Wortzeugnisse zu einer frühmittelalterlichen Gräbersitte in Schweden. *Frühmittelalterliche Studien* 4, 384–394.
Artelius, Tore 2000. *Bortglömda föreställningar. Begravningsritual och begravningsplats i halländsk yngre järnålder*. Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar, Skrifter 36/Gotarc series B, Gothenburg Archaeological Theses 15. Stockholm/Göteborg.
Balodis, Francis 1940. *Det äldsta Lettland*. Stockholm.
Baudou, Evert 1989. Hög – gård – helgedom i Mellannorrland under den äldre järnåldern. *Arkeologi i norr* 2, 9–43.
Birkeli, Emil 1938. *Fedrekult i Norge. Ett forsök på en systematisk-deskriptiv fremstilling*. Skrifter utg. Av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II. Hist-Filos. Klasse. No 5. Oslo.
Biörnstad, Margareta 1966. *Spångas förhistoria, in: Spånga sockens historia*. Stockholm.
Bäckman, Louise 1975. *Sájva. Föreställningar om hjälp- och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm studies in comparative religion 13. Stockholm.
Christiansson, Hans 1948. Gravklot och gravoffer. *Tor* 1, 123–131.
Dillmann, Francois-Xavier 1997. *Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion, in: Uppsalakulten och Adam av Bremen*, ed. by A. Hultgård. Nora, 51–73.
Edsman, Carl-Martin 1960. Förfäderskult, kristen. *KLM* 5, cols. 121–126.
Gräslund, Anne-Sofie 1968. Vikingatida gravfynd från Sunnersta vid Fyrisåns utlopp. *Tor* 12, 38–51.
Gräslund, Anne-Sofie 1969. Särdrag inom vikingatidens gravskick, in: *Nordsvensk forntid*. Skytteanska samfundets handlingar 6, Umeå, 133–150.
Hagberg, Louise 1937. *När döden gästar*. Stockholm.

Henninger, Joseph 1987. Sacrifice. *The Encyklopedia of Religion*, 12, ed. M. Eliade. New York/ London.
Holmqvist, Harald 1964. *Rapport över undersökningen vid Lilla Vilunda, Hammarby sn, Uppland.* Manuscript. ATA.
Hultgård, Anders 1996. *Fornskandinavisk kult - finns det skriftliga källor, in: Religion från stenålder till medeltid.* Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövstadbruk den 1-3 december 1995, ed. Kerstin Engdahl & Anders Kaliff. Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar. Skrifter 19. Stockholm, 25-27.
Larsson, Lars-Gunnar 1998. "Må mina andar följa med mig!" Besök på chantiska begravningsplatser. Religioner i norr. *Svensk religionshistorisk årsskrift* 7, 173-182.
Lehtosalo-Hilander, Pirkko-Liisa 1987. The conversion of the Finns in western Finland, in: *The Christianization of Scandinavia. Report of a Symposium held at Kungälv, Sweden 4-9 August 1985*, ed. Birgit & Peter Sawyer, Ian Wood. Alingsås, 31-35.
Lindqvist, Sune 1963. Forngutniska altaren och därtill knutna studier. *Kungl. Vetenskapssamfundets årsbok 1962-63*, Uppsala, 1-183.
Magnus, Bente & Björn Myhre 1976. *Norges historie I. Forhistorien. Fra jegergrupper till hövdingsamfunn.* Oslo.
Markus, Robert A. 1990. From Rome to the Barbarian Kingdoms (330-700). In: *The Oxford History of Christianity*, ed. John Mc Manners. Oxford, 70-100.
Nilsson, Bertil 1992. Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden, in: *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, ed Bertil Nilsson. Projektet Sveriges kristnande. Publikationer 1. Uppsala, 9-47.
Nylén, Erik 1958. Gotländska gravformer och deras betydelse för kronologien. *Tor* 4, 64-86.
Näsström, Britt-Mari 2001. *Blot. Tro og offer i det förkristne Norden.* Oslo.
Ovesen, Jan 1989. *Anfäderskult.* Nationalencyklopedin 1. Höganäs.
Peterson, Karl-Gustav 1964. Det vikingatida Köping på Öland. Unpublished fil.lic.thesis Institutionen för nordisk och jämförande fornkunskap, Uppsala universitet.
Schnell, Jan-Ivar 1960. Sörmländska stenklot. *Sörmlandsbygden.* Nyköping, 29-38.
Stenberger, Mårten 1943. Utgrävningarna på Ihrefältet sommaren 1942. *Fornvännen* 38, 58-64.
Stenberger, Mårten 1962. Das Gräberfeld bei Ihre im Kirchspiel Hellvi auf Gotland. *Acta Archaeologica* 32 1961, 1-134.
Ström, Folke 1960. Förfäderskult. *KLM* 5 cols 119-121.
Sundqvist, Olof 2000. *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society.* Uppsala.
Valk, Heiki 1992. The Burial Grounds of Estonian Villages from the 13th to the 18th Centuries: Pagan or Christian? *Tor* 24, 203-228.
Valk, Heiki 1995. Reflections of Folk-Religion and Beliefs in Estonian Burial Customs of the 13th-19th Centuries, in: *Archaeology East and West of the Baltic. Papers from the Second Estonian-Swedish Archaeological Symposium*, Sigtuna, May 1991, ed. by I. Jansson. Theses and Papers in Archaeology NS A7, Stockholm, 131-153.
Ågren, Per-Uno 1967. Bottnisk kontakt. Västerbotten. *Umeå*, 207-218.
Åqvist, Cecilia 1996. Hall och harg - det rituella rummet, in: *Religion från stenålder till medeltid.* Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövstadbruk den 1-3 december 1995, ed. Kerstin Engdahl & Anders Kaliff. Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar. Skrifter 19. Stockholm, 105-120.

KLM = Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid. Malmö.

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 236–262

Die Runeninschrift auf dem Stein von Sparlösa – Versuch einer Deutung

VON OTTAR GRØNVIK

1. Einleitung

Der Runenstein von Sparlösa (aus dem Kirchspiel Sparlösa in Västergötland, Schweden) steht jetzt auf dem Kirchhof von Salem, unmittelbar westlich der Kirche, die früher *Sparlösa kyrka* genannt wurde. Als dieser Runenstein erstmals (im Jahre 1669) erwähnt wurde, war er in der Kirchmauer eingemauert, so daß nur die Vorderseite des Steines sichtbar war. Über die komplizierte weitere Geschichte dieses Runensteines kann man in den SR 5,3:196–99 nachlesen; eine kurze Zusammenfassung gibt Sanness Johnsen 1968: 153f.

Der Stein ist ein fast rechteckiger Block aus Gneis. Seine maximale Breite ist 69 cm, seine Höhe 177 cm. Auf der Vorderseite (A), der Hinterseite (B) und der linken Längsseite (C) sind sowohl Runen wie Bilder, während auf der rechten Längsseite (D) nur Bilder zu sehen sind. Runen befinden sich auch auf der etwas unregelmäßigen Gipfelfläche (E).

Alle Forscher sind sich darüber einig, daß die Runen in der Reihenfolge A-B-C-E zu lesen sind. Die Seite A enthält nur eine Runenzeile A1, die Seiten B und C enthalten mehrere Zeilen, die in natürlicher Reihenfolge nacheinander gelesen werden: die Zeilen B1–3 und C1–5 stehen untereinander in rechtsläufiger Schrift; die Zeilen E1–3 übereinander in linksläufiger Schrift. Hinzu kommt eine kurze Zeile in linksläufiger Schrift, die für sich und mit etwas kleineren Runen steht; sie wird im Folgenden als E4 bezeichnet. (Diese Zeile wird in den SR 5,3 als B1 bezeichnet, so daß die hier als E1–3 bezeichneten Zeilen dort als B2–4 auftreten.)

Nach meiner Zählung umfaßt die Inschrift 225 sichere Runen. Hinzu kommen einige beschädigte und deshalb unsichere Runen (etwa 25 Runenreste); vielleicht sind etwa 14–15 Runen völlig verlorengegangen.

Die Runen gehören zum größten Teil zum jüngeren Alphabet vom Helnæs-Gørlev-Typ mit 16 verschiedenen Runenzeichen (zuerst in der Inschrift von Ribe aus der Zeit um 720–730 belegt, siehe Grønvik 1999a). Es kommen aber auch einige jüngere Runen, sogenannte Kurzzweigrunen, in dieser Inschrift vor. Möglicherweise hat der Runenritzer an einigen Stellen aus Gründen der Raum-

ersparnis zu solchen Runen gegriffen.[1] Aus Platzgründen verwendet er auch einige wenige Ligaturen.

In der hier vorliegenden Abhandlung werden die Runen in traditioneller Weise transliteriert, so daß ᚼ ᛆ = orales *a* hier als <A> und ᚨ = nasales *a* hier als <a> wiedergegeben werden. Aus technischen Gründen muß im Folgenden auf die Anwendung von Runenzeichen verzichtet werden. Eine nützliche Übersicht über die Runenformen der Inschrift findet man bei Sanness Johnsen 1968:159; vgl. auch von Friesen 1940:100f. Sonst ist zu bemerken, daß die *h*-Rune überhaupt nicht verwendet wird, und daß anlautendes *h*- (vor Vokal und vor *r*, *l*) in dieser Inschrift unbezeichnet bleibt.

Die Runen auf dem Stein sind in den SR 5,3 genau beschrieben; dort finden sich auch die Lesungsvorschläge mehrerer Forscher und ihre Deutung von Einzelwörtern. Was die Form der einzelnen Runen betrifft, kann ich deshalb auf dieses Werk verweisen; zum größten Teil kann ich auch die dort gegebene Transliteration zugrunde legen und darauf weiterbauen. Ich habe aber auch die ausgezeichneten Tafeln desselben Werkes (Tafel 90–105) zur Stütze heranziehen können, wie auch die von Marstrander[2] nach einer Untersuchung des Originals im August 1946 vorgenommene Beschreibung von Runen in gewissen Teilen der Inschrift.

Bei der Datierung des Runensteines wird man vor allem seinen Dekor, d.h. die Bilder von Haus, Schiff, Pferd, Reiter, Tieren u.a.m. in Betracht ziehen müssen. Diese weisen auf die frühe Wikingerzeit hin, laut Almgren[3] auf die Zeit um 800. Damit stimmen auch seine Sprachformen mit Beibehaltung des *-u* nach kurzer Wurzelsilbe, wie auf dem Stein von Rök.

Hinzuzufügen ist, daß unter den Forschern keine Einigkeit über den Inhalt der Runeninschrift besteht, weder in bezug auf den Inhalt einzelner Teile noch in bezug auf den eigentlichen Sinn und Zweck der ganzen Inschrift. Die verschiedenen Deutungsversuche[4] weichen so stark voneinander ab, „daß sie schon dadurch die unübersteigbaren Schwierigkeiten beweisen, die damit verbunden sind, zu einer endgültigen Deutung zu gelangen", schreibt Svärdström 1958.[5] Ungefähr ähnlich äußert sich viele Jahre später Schwedens großer Runenforscher Sven B. F. Jansson: „Unfortunately, however, the Sparlösa inscription, partly because of damage in several places, contains some important cruces which are either uninterpreted or interpreted very doubtfully."[6]

---

1 Sanness Johnsen 1968:154.

2 Marstrander 1954.

3 Almgren 1940, besonders S. 126f., 129, vgl. auch Sanness Johnsen 1968:81f., 161.

4 Von Jungner 1938, von Friesen 1940, Lindqvist 1940, Marstrander 1954.

5 SR 5,3:227; meine Übersetzung – O.G.

6 Jansson 1987:41.

Aus späteren Jahren ist wenig Neues zu berichten. *Nytt om runer. Meldingsblad om runeforskning* (Oslo 1986ff.) publiziert jedes Jahr eine Runenbibliographie. Im Jahrzehnt 1986–1995 erscheint keine einzige Publikation mit dem Namen Sparlösa im Titel. Aus späteren Jahren stammen einige kleinere Arbeiten.[7] Dies gibt ein Bild der heutigen Lage und zeigt wohl, daß die Forschung auf derselben Stelle steht wie im Jahre 1958, als das schwedische Standardwerk SR 5,3 abgeschlossen wurde, oder im Jahre 1968, als Sanness Johnsen ihr Referat[8] schrieb.

Trotz der oben zitierten, recht entmutigenden Aussagen von Svärdström und Jansson werde ich im Folgenden versuchen, eine auf den oben erwähnten soliden Voruntersuchungen basierende zusammenhängende Deutung der gesamten Inschrift vorzulegen.

2. Die Runen der Zeile A1

Die Runen 1–27 der Zeile A1 werden in SR 5,3:210, 227 als ganz sicher aufgeführt. Nach diesen Runen folgt eine Ligatur, die vermutlich als *ibu* aufzulösen[9] und somit als Rune 28–30 zu buchen ist. Die Form dieser Binderune sieht man auf der Tafel 90 der SR 5,3. Demnach können die Runen der Zeile A1 folgendermaßen transliteriert werden:

< A i u l s k A f : A i r i k i s s u n R k A f A l r i k i b u >

Auf Wörter verteilt liest man also:

< Aiuls kAf : Airikis sunR kAf Alriki bu >

Der erste Name findet sich jedoch auch in der Zeile B3, und zwar in der Form <Aiuisl>. Diese Form kann auf urn. **aiwi-gīslaR* zurückgeführt werden, was einen guten Sinn gibt (‚Ewigkeits-geisel') und deshalb wohl als die korrekte (feierliche) Namensform anzusehen ist. <Aiuls> = /Æiuls/ kann eine lautlich entwickelte Variante sein, die innerhalb der Familie (vielleicht als Kosename) verwendet wurde. Der Übergang des auslautenden *-sl* zu *-ls* kann darauf deuten.

---

7 Christer Westerdahl 1996: „Sparlösastenen; Symboler och ‚politiska' attityder i tidig vikingatid", 5–6 Seiten; Rune Olsson 1997: „Sparlösastenen gåtfullt dokument från forntiden", 3 Seiten; Anna Augustsson 1998: „Sparlösastenen", 2 Seiten.

8 Johnsen 1968:153–161.

9 So Läffler, Bugge, von Friesen, Lindqvist laut SR 5,3:202.

Ungefähr so hat auch von Friesen das Verhältnis zwischen den beiden Namenformen aufgefaßt. Sie sind nur aus der Inschrift von Sparlösa bekannt.[10]

Eine andere Einzelheit, die eines Kommentars bedarf, ist die Wortform A1 16–19 *sunR* für erwartetes *sunuR*. In diesem kurzsilbigen Wort wäre zu erwarten, daß das ursprüngliche *-u-* der zweiten Silbe beibehalten geblieben wäre, wie in der ungefähr gleichzeitigen Inschrift von Rök. Marstrander[11] glaubt deshalb, hier eine sehr zweifelhafte Ligatur A 19–20 *nuR* lesen zu dürfen, indem er augenscheinlich meint, die Stäbe der Runen 19–20 <*nR*> laufen oben zusammen und bilden dadurch eine Binderune. Eher ist anzunehmen,[12] daß die Wortverbindung <AirikissunR> häufig unter einem Hauptdruck gesprochen wurde und daß der druckschwache Vokal der ursprünglichen Endsilbe deshalb apokopiert wurde. (Wenn hier zwei s-Runen unmittelbar nacheinanderstehen, ist der Grund vermutlich, daß man die Lesung einer Dativform <Airiki> verhindern wollte, die ja die Deutung der ganzen Aussage ablenken würde.)

Demnach sind die Runen der Zeile A1 wie oben angegeben zu lesen. Deutlich ist, daß dieser altschwedische Satz, mit seinem Rhythmus und seiner Wiederholung des Verbs, eine angestrebt poetische Form hat:

Æiuls gav, Æirikis sunr,
gav Alriki bū.

Dies entspricht einem altwestnordischen Satz:

Eiuls (Eivisl) gaf, Eiriks sonr, gaf Alrik bú.

In gewöhnlicher Prosa bedeutet dies: ‚Eiuls (Eivisl), der Sohn von Eirik, gab dem Alrik (eine) Wohnung'. Das bedeutet wohl, daß er dem Toten einen Wohnort gab, d.h. eine Grabstätte, wo er sich aufhalten konnte und wo die Nachlebenden zu gewissen Zeiten mit dem Toten in Verbindung treten konnten.

An die Möglichkeit, das Wort <bu>, awn. *bú* auf diese Weise zu erklären, haben keine früheren Forscher gedacht. Mit dieser Deutung wird klar, (1) daß *Alrikr* der Tote ist, der hier begraben wird und seine Grabinschrift erhält, und (2) daß es *Eiuls* (*Eivisl*) ist, der Sohn von *Eirikr*, der die Bestattungszeremonie leitet und dem Toten eine Grabstätte verleiht. Dieser *Eirikr* ist wohl der Sohn des toten *Alrikr*, so daß *Eivisl* der Enkel und künftige Erbe des Verabschiedeten und deshalb auch der Leiter der Bestattungszeremonie ist. Bemerkenswert ist, daß diese Personennamen alle alliterieren, wie häufig innerhalb der führenden Familien jener Zeit.

---

10 von Friesen 1940:93.

11 Marstrander 1954:513.

12 Wie seinerzeit laut Lindqvist 1940:48 von Sophus Bugge angedeutet.

3. Die Runen der Zeile B1

Die sicheren Runen der Zeile B1 sind nach SR 5,3:227 die folgenden:

< x x x t x x x l A k A f r A u x A t k i A l t ị >

Nach SR Tafel 91 zu urteilen ist jedoch die Rune nach der Sequenz <frAu> als ein ziemlich sicheres <l> zu betrachten,[13] so daß man hier ein Wort <frAuḷA> herauslesen kann. Tafel 91 zeigt auch, daß die beiden der Sequenz <lAkA> unmittelbar vorausgehenden Runen vermutlich als <ṭị> zu bestimmen sind. Das nimmt auch von Friesen[14] an; man vergleiche auch Lindqvist.[15] Weiter ist es möglich, daß die beiden Runen vor und nach dem ersten <t> ein <i> gewesen sind, wenn auch die unteren Teile dieser beiden Stabreste jetzt verlorene Nebenstäbe gehabt haben können. Die Runenzeile B1 enthält demnach folgende Runen (in scharfen Klammern stehen Runenreste, die sehr unsicher sind oder nur als sprachlich möglich angesetzt worden sind):

< (x) x x [i] ṭ [i] ṭ ị l A k A f r A u ḷ A t k i A l t ị >

Diese können folgendermaßen auf Wörter verteilt werden:

< - - - [i] t [i] ṭịlA kAf (f)rAuḷA (A)t kiAltị >

Hier kann das Wort <ṭịlA> mit dem Adjektiv awn. *tilt* Ntr.Sg. (Lok 38), aeng. *til*, afries. *til*, got. *gatils* ‚gut, passend' zusammengestellt werden. Mit der Endung <-A> kann das Adjektiv im Akk.Sg. M. oder N. schwacher Form stehen. Die schwache Form weist darauf hin, daß das durch das Adjektiv näher bestimmte Substantiv eine im voraus bekannte oder schon besprochene Größe ist. Deshalb ist man geneigt, darin ein Wort <(Aik) iṭị> zu suchen und eine Wortverbindung **(aigindi) tila* ‚das gute oder passende (Eigentum)' anzunehmen. Mehr als eine Vermutung kann dies natürlich nicht werden, da von den sechs Graphemen des Runenwortes nur eines sicher überliefert ist. Das vermutete Wort /aigindi/, awn. **eigendi* wäre semantisch mit dem Wort awn. *eigin*, got. *aigin* N. ‚Eigentum' zu vergleichen. Der Form nach entspricht es poetischen Bildungen wie awn. *gróandi* F. ‚die Wachsende, Keimende' (Name der Erde bei den Alben, Alv. 10), *grýjandi* F. ‚Tagsanbruch, Morgengrauen', *drífandi* F. ‚Name der Sonne, des Himmels'. Vor allem würde es aber altwestnordischen neutralen ja-Ablei-

---

13 So auch Jungner 1938:197, Marstrander 1954:519.

14 von Friesen 1940:46, 52.

15 Lindqvist 1940:50.

tungen mit dem Suffix *-endi*, *-indi* entsprechen, wie awn. *fljótendi* ‚Schwimmholz am Netz', *berendi* ‚weibliches Tier', *kvikvendi* ‚Lebewesen, Geschöpf, Tier'. Mehrere Beispiele findet man bei Torp-Holm 1973–74:21. Der Satz der Zeile B1 würde also in altwestnordischer Sprachform lauten:

[**eigendi (?)*] *tila gaf Freyla at gjaldi*

‚das gute/passende [Eigentum(?)] gab (er) dem lieben Frey *at gjaldi*'.

Unter ‚dem guten, passenden (Eigentum?)' ist offenbar das kurz vorher erwähnte *bú* ‚der Wohnort, die Grabstätte' zu verstehen, dasjenige *bú*, das Eivisl dem verstorbenen Alrik gab und das er hier zugleich dem Frey überträgt, d.h. das er dem Gotte Frey weiht. Demnach kann der Ausdruck *at gjaldi* hier nicht, wie man bisher gemeint hat,[16] die Bedeutung ‚als Ersatz, als Gegenleistung' haben. Das Wort awn. *gjald* bedeutet primär ‚Bezahlung, Lohn, Vergeltung', aber auch ‚Steuer, Buße, Ersatz; was man zu zahlen verpflichtet ist'. Dem entspricht aeng. *gield*, as. *geld*, got. *gild* N., das in den westgermanischen Sprachen (as., afries., aeng.) in religiösem Kontext verwendet wird und dann die Bedeutung ‚Opfer' erhält. Eine entsprechende religiöse Bedeutung scheint hier im Runensatz vorzuliegen. Dieser Satz bedeutet wohl deshalb: ‚das gute/passende Eigentum gab (er) dem lieben Frey als Opfergabe', d.h. er weihte es ihm. Die Präposition *at* wird hier in derselben Weise verwendet wie in altwestnordischen Ausdrücken wie *gefa e-m e-t at gjǫf*, *at jólagjǫf*, *senda e-t at gjǫf*, *taka e-t at erfð*, *fá mér e-t at láni* usw.[17]

Das Wort <frAulA> würde als awn. **Freyli*, obl. **Freyla* M. erscheinen und ist eine Diminutivbildung zum Götternamen awn. *Freyr* < urn. **fraujaR* ‚Herr'. Als Diminutiv erhält es leicht den Ausdruckswert eines Kosenamens, so daß es als ‚der liebe Herr, der liebe Frey' übersetzt werden kann. Über die Bildung mit dem l-Suffix siehe Krahe-Meid 1967:87f. und vgl. lat. *regulus* M. ‚(1) König eines kleinen Reiches; (2) Sohn eines Königs, Prinz' („der kleine König") neben lat. *rex*, *rēgis* M. ‚König'; ebenso ist *filiolus* M. ‚kleiner Sohn' zu lat. *filius* ‚Sohn' gebildet. Eine entsprechende Bildung ist awn. *meyla* ‚kleines Mädchen' (*Eysteinn meyla*) neben awn. *mey* ‚Mädchen', vgl. got. *mawilo* F. ‚kleines Mädchen', das in Mc 5,41 in liebevoller Anrede verwendet wird und dem *mawi* ‚Mädchen' in Mc 5,42 in sachlicher Erwähnung gegenübersteht. Auf entsprechende Weise steht got. *barnilo* ‚kleines Kind' Lc 1,76, das hier in liebevoller Anrede verwendet wird, dem Ausdruck *þata barn* Lc 1,80 gegenüber. Ebenso gebildet ist der Name got. *Attila* (zu got. *atta* M. ‚Vater'), der also ‚kleiner Vater' bedeutet und eigentlich ein Kosename ist, in Westeuropa jedoch als ein gewöhnlicher Name (awn. *Atli*) fungiert. Die Wortformen awn. *meyla* und runisch <frAulA> zeigen, daß die l-Bildung in diesem Falle nicht auf die urnordische

16 Vgl. Lindqvist 1940:50, von Friesen 1940:51.

17 Siehe Heggstad *at* 11, Fritzner *at* præp. 7, Cl-V *at* CII.

Zeit zurückgeht (da urn. **mawilō* awn. **måla* ergeben würde) und daß die l-Bildung auch in späterer Zeit produktiv gewesen ist. Daß der Name der Gottheit hier in diminutiver Form verwendet wird, zeigt, daß der Runenmeister den Frey als einen lieben und gütigen Gott betrachtet, dem er nahe verbunden ist.

4. Die Runen der Zeile B2

Unterhalb der Zeilen B2 und B3 ist der Runenstein stark beschädigt, siehe SR 5,3 Tafel 91. Es ist dennoch möglich, wie Jungner und von Friesen vermuten,[18] daß am Anfang der Zeile B2 keine Runen verlorengegangen sind. Die Runen dieser Zeile sind demnach wie in SR 5,3:227 zu transliterieren:

< A s A x f A þ i R u b s A l f A þ i R s u A þ A x A x u x x b A >

Die Rune 4 kann, nach den Spuren auf dem Stein zu urteilen, ein <t> gewesen sein.[19] Somit kann der größere Teil der Zeile auf Wörter verteilt werden:

< A sAṭ fAþiR ub sAl fAþiR suAþ AxAxuxxbA >

Wie die vier Runenreste am Ende der Zeile zu ergänzen sind, ist nach der Beschreibung SR 5,3:206f. sehr unsicher. Ihr Aussehen kommt durch Tafel 91 besser zum Ausdruck, worauf wir bald zurückkommen werden. Zuerst soll aber der Anfang der Zeile näher behandelt werden.

Die Deutung des ersten Teils dieser Zeile war immer sehr umstritten, siehe das Referat dieser Diskussion l.c. 217–19. Lindqvist[20] hat die Runenfolge <ubsAl> als *uppsal* gedeutet, darin eine Variante des Ortsnamens awn. *Uppsalir* gesehen und einen Satz mit der Bedeutung ‚Damals (?) saß der Vater in Uppsala (?), der Vater, der ...' lesen wollen.[21] Eine solche Deutung konnte Marstrander[22] ernstlich in Erwägung ziehen, wie auch E. Svärdström, die Herausgeberin der SR 5,3. Diese hatte jedoch zugleich schwere Einwände dagegen, vor allem gegen die Singularform und gegen die präpositionslose Verwendung des Ortsnamens. Andere haben versucht, *sa alfaþir* zu lesen (Jungner) oder das Wort *salt* in der Bedeutung ‚(salziges) Meer' darin zu finden (von Friesen), oder auch andere

---

18 SR 5,3:205.

19 Jungner 1938:198, von Friesen 1940:48; SR 5,3:205.

20 Lindqvist 1940:57–60.

21 SR 5,3:227.

22 Marstrander 1954:523, 531f.

Auswege gesucht, wie das in den SR 5,3 227 berichtet wird. Es ist deutlich, daß frühere Forscher hier in eine Sackgasse geraten sind.

Im Altwestnordischen gibt es ein Wort *sal* N. mit der Bedeutung ‚Zahlung, Bezahlung, Zahltermin'. Denkbar ist, daß dieses Wort in heidnischer Zeit und in religiösem Kontext auch die Bedeutung ‚Opfer, Opferhandlung' hatte, wobei man also den Göttern etwas übertrug. Darauf deutet das entsprechende Verb awn. *selja*, das im religiösen Kontext gerade die Bedeutung ‚opfern' hat.[23] Hinzu kommt wahrscheinlich ein entsprechendes Abstraktum urn. *salu* F. ‚Opfer'.[24] Der Inhalt der vorausgehenden Zeile B1 legt es nahe, ein Wort mit einer solchen Bedeutung auch hier zu suchen.

Der Ausdruck awn. *sitja um e-u* bedeutet wortwörtlich ‚um etwas herumsitzen', d.h. ‚mit etwas beschäftigt sein, damit zu tun haben, sich (brennend) dafür interessieren', vgl. *sitja um nauðsynjamálum*.[25] Eine solche Ausdrucksweise haben wir hier:

<A sAṭ fAþiR u(m)b sAl >

in altwestnordischer Sprachform: *æ sat faðir um sal*, d.h.‚immer saß der Vater um das Opfer herum, immer war der Vater mit dem Opfer beschäftigt, hatte er damit zu tun'. Er war also *blótmaðr mikill* und ein erfahrener und kundiger Opferer. Da das Wort *faðir* hier ohne Attribut steht, wird man es als ‚Vater' oder ‚der Vater' auffassen müssen, so daß es also den Vater von *Eivisl/Eiuls* bezeichnet und somit mit dem in Zeile A1 erwähnten *Eirikr* identisch ist, dem jetzigen Ältesten der Familie.

Die vier beschädigten Runen am Ende der Zeile B2 müssen wir versuchen, mittels der Tafel 91, der Beschreibung der Runen in SR 5,3:206f. und unter Berücksichtigung der sprachlichen Möglichkeiten und des Inhaltes im ersten Teil der Zeile zu ergänzen. Soweit ich sehe, kann man den letzteren Teil dieser Runenzeile am besten auf folgende Weise vervollständigen:

< fAþiR suAþ A [i] A[l]u[i] [s]bA >

Die letzte s-Rune muß ein hochgelegenes Knie gehabt haben, das jetzt durch eine Absplitterung verlorengegangen ist. Von Friesen[26] wollte hier eine h-Rune sehen, die aber der Inschrift überhaupt unbekannt ist. Die l-Rune im Worte <Aluị>

23 Háv 139 und Hálfss.1, siehe Grønvik 1999b:46f.

24 Siehe Grønvik 1999c:14f.

25 Fritzner III:253.

26 von Friesen 1940:48, 50, 54.

wird auch in SR 5,3:206 als eine Möglichkeit erwähnt. In altwestnordischer Sprachform lautet also dieser letzte Teil der Zeile:

..., *faðir sváð á í ǫlvi spá*

‚der Vater, der im Biergelage (im Erbschmaus) zu prophezeien hat'

Man vergleiche Heggstad *eiga 8* (mit Inf.) ‚Recht, Pflicht, Ursache haben, etwas auszuführen'. Daß ein alter und erfahrener Mann im Erbschmaus nach dem Verstorbenen prophezeien sollte (d.h. in die Zukunft schauen), war also ein Teil des Bestattungsrituals. Daß die Ergänzung der letzten Runen zu <ṣbA> *spá* das Richtige trifft, wird aus dem Inhalt der jetzt folgenden Zeile deutlich hervorgehen.[27]

5. Die Runen der Zeile B3

Die Runen der Zeile B3 sind zum größten Teil gut überliefert. Wie in der parallelen Zeile B2 sind aber zwei oder drei Runen ganz unten (am Anfang) verlorengegangen, und in der zweiten Hälfte der Zeile gibt es drei unklare Runen. In SR 5,3:227 wird die Runenzeile wie hier unten transliteriert, mit der Ausnahme, daß am Anfang der Zeile nur eine verlorene Rune angedeutet ist (vgl. aber den Text l.c. 207):

< x x a m A s n a t u A u k t A k A R :
A l r i k u l u x x R u k þ x t A i u ị s l >

Nach der Rune <A> im Worte <Alrik> steht eine s-Rune vom Kurzzweig-Typ. Sie wird auf einer Fehlritzung beruhen[28] und ist hier unbeachtet geblieben. Die Runen nach <Alrik> liest von Friesen[29] wie auch Jungner[30] ohne Bedenken als <u l u b i R >. Die drei noch immer nicht identifizierten Runen wird man nach den Spuren am Stein und nach den sprachlichen Möglichkeiten bestimmen müssen; sie werden hier in scharfe Klammern gesetzt. Demnach besteht die Zeile B3 aus den folgenden Runen:

< [A s] a m A s n a t u A u k t A k A R :
A l r i k u l u ḅ ị R u k þ [i] t A ị u ị s l >

Auf Wörter verteilt lesen wir also:

---

27 Über <suaþ> als Relativpartikel siehe Lindqvist 1940:64.

28 l.c. 208, nach von Friesen 1940:50.

29 von Friesen 1940:37.

30 Siehe Lindqvist 1940:33.

[A s]amAs natu Auk tAkAR : Alrik (k)ulubiR uk þ[i]t Aiuisl

In altwestnordischer Sprachform:

*æ samas nǫtu(r) ok tágar, Alrik *gull-hýfir ok þit Eivisl*
,Immer passen Nesseln und Wurzeln (Wurzelfasern) gut zueinander,
Alrik mit dem goldenen Helm und ihr beide Eivisl
(und ihr beide, Alrik mit dem goldenen Helm und Eivisl).'

Um die Bedeutung dieser Aussage vollauf zu verstehen, bedarf es eines sprachlichen und realen Kommentars.

Marstrander erkannte als erster,[31] daß die Wörter <natu Auk tAkAR> als awn. **nǫtu(r) ok tágar* ,Nesseln und Fasern (Wurzelfasern)' aufzufassen sind. Die Form <natu> erklärte er richtig als die lautgerechte ältere Pluralform des Wortes awn. **nata* F., norw. und schwed. dial *nata* F. ,Nessel'. Über diese lautgerechte ältere Pluralform siehe Noreen 1970 § 406, Anm. 5.

Um den tieferen Sinn der Aussage von den ,Nesseln und Wurzelfasern' zu erfassen, müssen wir wissen, daß die Nessel oder Brennessel (*urtica dioica*) in der damaligen Gesellschaft eine wichtige Rolle spielte, sowohl als Futter- und Fiberpflanze wie auch als Speise- und Medizinpflanze. „Die Nessel wurde als Futter für die Haustiere, vor allem für Kühe und Schweine geerntet. Als Medizinpflanze wurde sie meistens gegen Gicht und gegen Erkrankung der Luftwege verwendet. Von den Fibern des Stengels wurde ein Textiltuch, norw. *netteldu*k, hergestellt. Nessel wurde sowohl im Schiff von Oseberg wie in dem Boot aus Kvalsund gefunden. An einigen Orten hat man bis auf unsere Zeit Nesseltuch gewoben."[32] In neueren Kochbüchern wird noch immer die Verwendung der feinen Blätter der Frühlingspflanze in Suppe und Spinat empfohlen.[33] Es handelt sich also um eine Pflanze, die in der damaligen Agrargesellschaft wohlbekannt und von großer Bedeutung war.

Das Verb awn. *sama* ,passen, sich geziemen' wird meistens verwendet, um das Benehmen einer Person zu charakterisieren, kann aber auch angeben, ob etwas Konkretes, z.B. ein Kleidungsstück, einer Person gut ansteht oder nicht (wie awn. *vil ek sjá, hvernin þér sami skyrtan* Fld.).[34] Letztere Bedeutung findet sich auch in norwegischen Dialekten; Ross[35] übersetzt das Verb ,womit harmonieren'. Das Verb awn. *sama* regiert den Dativ; das reflexive *-s* ist aus älterem **-séR* über **-sR* zu *-s(s)* lautgerecht entwickelt.[36]

[31] Marstrander 1954:523.
[32] Wischmann 1986:19; meine Übersetzung – O.G.
[33] Holmboe 1941:59.
[34] Nach Fritzner III:166.
[35] Ross 1895:630.
[36] Siehe Noreen 1970 §§ 542, 277,1.

Der Runensatz bedeutet deshalb, wie oben angedeutet: ‚Immer passen sie gut zueinander, die Nesseln und die Wurzelfasern'. Das heißt, daß der überirdische Teil der Pflanze (Stengel, Blätter und Blüten) dem unterirdischen Teil der Pflanze (den Wurzeln, den Wurzelfasern) gut angepaßt ist. Die beiden Teile der Pflanze gehören eng zusammen und sind aufeinander genau abgestimmt. In derselben Weise, heißt es weiter, gehören Alrik und Eivisl, der Großvater, der jetzt beerdigt wird, und der Enkel, der weiterlebt, eng zusammen und sind aufeinander angewiesen. Es ist ein sublimer religiöser Gedanke, der hier in der Form eines Naturbildes ausgedrückt wird, und er paßt in die damalige Gesellschaft mit ihrer Verehrung der Väter und ihren Vorstellungen von der engen Zusammengehörigkeit der Verstorbenen und der Lebenden sehr gut hinein.

Das Wort *þit* im letzten Teil des Satzes ist das persönliche Pronomen im Dual der zweiten Person mit der Bedeutung ‚ihr beide'.[37] Die Verwendung dieses Pronomens zeigt, daß der prophezeiende <fAþiR> den Großvater und den Enkel direkt anredet. Auch der Tote wird also als ein Anwesender vorgestellt, der den Worten des Sprechenden lauscht. Folglich stehen die Namen *Alrik gull-hýfir* und *Eivisl* hier beide in vokativischer Funktion; das erklärt wohl das Ausbleiben einer Endung *-R (-r)* im Namen des Verstorbenen.

Die Wortstellung kommt einem modernen Leser vielleicht merkwürdig vor, mit dem Glied *ok þit* nach dem ersten der beiden hier betroffenen Nominalglieder. Dafür gibt es aber sichere Parallelen in der altwestnordischen Prosa.[38] Der Beleg zeigt, daß dieser Wortstellungstyp weit zurückreicht.

Was noch übrigbleibt, ist eine Erklärung des Beinamens des Verstorbenen: < (k)ulubịR >, awn. *gull-hýfir.* Weiter unten in der Inschrift, in der Zeile C5, erhält Alrik den Beinamen < *(k)ulubA > (im Dativ Sg. < (k)ulubu >) = awn. **gull-húfa.* Das Wort awn. *húfa* ist etymologisch mit nhd. *Haube* identisch. Dieses deutsche Wort bezeichnet jetzt nur eine weibliche Kopfbedeckung, bezeichnete aber im Nordischen wie auch früher im Deutschen auch die Kopfbedeckung eines Mannes. Der Verstorbene war somit nach seiner goldenen „Haube", d.h. nach seinem goldenen (oder goldverzierten) Helm benannt. Eine Variante dieses Beinamens ist eine Bildung mit dem Zugehörigkeitsuffix urn. *-ijaR.*[39] Das inschriftliche Wort < kulubịR >, awn. **gull-hýfir* bedeutet also ‚der mit einer **gull-húfa* zu verbinden ist, der eine solche, d.h. einen goldenen Helm trägt'.

---

37 Über die Form siehe Noreen 1970 § 464 und § 465, Anm. 5; über die Möglichkeit, hier eine Rune <i> zu lesen, Lindqvist 1940:79,81 und von Friesen 1940:51.

38 Siehe Heusler 1967:121.

39 Vgl. Torp-Holm 1973–74:10 und ein Wort wie awn. *hilmir* M. (mit einem Helm versehen), ‚Fürst, König'.

6. Die Runen der Zeilen C1–C4

Die Runen der Zeile C1 stehen am Rande des Steines und sind zum Teil recht klein und schwer leserlich. SR 5,3:227 gibt 25 sichere Runen im zweiten Teil der Zeile an und mehrere unsichere Runen im ersten Teil. Wenn man auch die genaue Beschreibung dieser Runenreste bei anderen Forschern berücksichtigt,[40] können die Runen dieser Zeile wie folgt aufgeführt werden:

< s Ạ ḳ ṣ n ụ [f] ṛ A ụ ị þ A t s i k m A r A i t i m A k u R A i r i k i s >

Die Runen der folgenden Zeilen C2, C3, C4 sind alle gut leserlich (vgl. SR 5,3:227 und 209 f.):

C2: <m A k i n ị A r u >
C3: <þ u n a . >
C4: <A f t A i u i s u k r A þ >

Auf Wörter verteilt liest man also:

< sẠḳṣ ṣ nụ [f]ṛAụị þAt sikmAr (r)Aiti mAkuR Airikis
mAkin-iaru þuna. Aft Aiuis uk rAþ >

In altwestnordischer Sprachform:

saks (e)s nú Freyi,
þat's Sigmarr reiddi,
mǫgr Eiriks,
megin-hjǫr þunna
at (eptir) Eivisl;
ok ráð

‚Das Schwert gehört jetzt dem Frey,
das Sigmarr schwang,
der Sohn Eiriks,
das scharfe Kraft-Schwert
nach Eivisl.
Und rate ...‘

40 l.c. 208f., Jungner 1938 (siehe Lindqvist 1940:33), von Friesen 1940:66f. und Marstrander 1954:508 Anm. 1.

Diese rhythmisch formulierten und zum Teil stabreimenden Zeilen[41] bedürfen eines kurzen Kommentars.

Der Ausdruck awn. *mér er e-t* ist gut belegt und bedeutet ‚etwas ist für mich vorhanden, ich habe etwas'.[42] Der Satz besagt also, daß der Gott Frey jetzt ein Schwert besitzt, das Sigmarr, der Sohn Eiriks und vermutlich ein jüngerer Bruder von Eivisl, früher benutzt hat, das ihm aber früher Eivisl überlassen hatte. Dies kann nur bedeuten, daß dieses Schwert jetzt dem Frey geopfert worden ist, daß es also in das geweihte Grab niedergelegt worden ist und jetzt dem Gotte gehört. Letzteres ist ja ein religiöses Mysterium: daß das Schwert, von dem man natürlich wußte, daß es noch in der Erde auf der geweihten Stätte lag, dennoch in transponierter Form dem Gotte in die Hände gekommen sein sollte. Dadurch, daß der jüngere Bruder des Eivisl hier als Schwertbenutzer erwähnt wird, nimmt auch er an der Opferhandlung teil und wird in das Begräbnisritual mit einbezogen.

Der Name *Sigmarr* ist auch sonst belegt. Im ersten Namensglied ist ein älteres *-R* aus lautlichen Gründen weggefallen, wodurch eine schwerfällige Konsonantengruppe vereinfacht wurde (wie auch in Wörtern wie awn. *sigfaðir, sigfǫðr, sigtýr, Sigmundr* usw.), und im zweiten Namensglied erscheint der ursprüngliche Vokal urn. *-ā-* als *-a-*, mit Kürzung und ohne Umlaut in schwachtoniger Stellung.

Da das Phonem /h/ in dieser Inschrift niemals bezeichnet wird, kann das Wort C2 <-ịAru> als <-hịAru>, d.h. als /hjaru, hjǫru/ ‚Schwert' gedeutet werden; nach kurzer Wurzelsilbe ist der Stammvokal *-u-* beibehalten worden (wie im Worte <mAguR> = /mǫguR/, awn. *mǫgr* ganz in der Nähe). Das Wort ist ein Maskulinum: awn. *hjǫrr*, Akk. *hjǫr* und steht hier als zweites Glied eines Kompositums. Das Erstglied <mAkin->, awn. *megin-* gibt an, daß das Schwert mit ‚Macht, Kraft', vielleicht mit ‚übernatürlicher Kraft' erfüllt ist.[43] Das folgende Adjektiv <þuna> = *þunna* bedeutet hier offenbar ‚scharf'; altwestnordische Belege mit dieser Bedeutung hat Marstrander[44] zusammengestellt. Da das Adjektiv hier in schwacher Form steht, muß ‚das scharfe krafterfüllte Schwert' im Vorangehenden erwähnt worden sein und ist deshalb mit dem kurz vorher besprochenen, von dem Sohne Eiriks geschwungenen Schwert identisch.

Es ist natürlich schade, daß der oben besprochene wichtige Passus von Frey und dem Schwert etwas unsicher überliefert ist. Mehrere Einzelheiten deuten jedoch darauf hin, daß die hier vertretene Auffassung von den ersten elf Runen richtig ist. (1) Der danach folgende Relativsatz fängt mit einem Pronomen *þat*

---

41 Vgl. Marstrander 1954:508f.

42 Siehe Heggstad 1963:790.

43 Vgl. Marstrander 1954:511.

44 l.c.

an, das ein Neutrum im vorangehenden Satz voraussetzt. (2) Das Verb awn. *reiða* (hier im Prät. <rAiti> = awn. *reiddi*) ist in dem Ausdruck *reiða sverð* ‚ein Schwert schwingen (um damit zu hauen)' gut belegt. (3) In den unmittelbar folgenden Verszeilen steht als Apposition ein mit *sax* synonymes Wort, nämlich *hjǫrr* (<-ịAru>). Es darf deshalb als sicher angesehen werden, daß die Zeile C1 wirklich mit dem Worte *sax* angefangen hat, um so mehr als das erste <s> auf dem Steine deutlich zu lesen ist.

Entsprechende sprachliche Indikationen für die Richtigkeit der Lesung des Götternamens <frAui> = awn. *Frey(i)* findet man nicht in der unmittelbaren Nähe. Daß aber die Erwähnung gerade dieses Gottes hier zu erwarten ist, geht aus dem weiteren Zusammenhang hervor. In der Zeile B1 wurde berichtet, daß Eivisl die Grabstätte „dem lieben Frey" als Opfergabe übertragen hatte. Das wird doch bedeuten müssen: als ein heiliges Gebiet, wo ihm geopfert werden sollte. Es paßt deshalb sehr gut in den großen Zusammenhang hinein, daß das von Eiriks Sohn geschwungene Schwert jetzt dem Frey gehört.

Mit den Worten <uk rAþ> beginnt offenbar ein neuer Satz, der mit der Inschrift der folgenden Zeile C5 zusammenhängen wird.

7. Die Runen der Zeile C5

7.1 Die Runen der Zeile C5 sind wohl erhalten und alle deutlich, mit Ausnahme von der Rune 13, die dennoch vermutlich als ein ursprüngliches <n> anzusehen ist:[45]

< r u n a R þ A R r A k i ṇ u k u t u i u
þ A r s u A þ A l i r i k u l u ḅ u f A þ i . >

Hier erkennt man folgende Wörter:

< runaR þAR rAkiṇu kutu (u)iu
þAr suAþ Alirik (k)uluḅu fAþi. >

In altwestnordischer Sprachform:

*rúnar þær regin kyntu *véu,*
þar sváð Alrik gull-húfu fáði.

Diese Zeilen müssen in Verbindung mit den letzten Worten der Zeile C4 gelesen werden:

45 SR 5,3:11.

ok ráð rúnar,
þær regin kyntu véu,
þar sváð Alrik gull-húfu fáði.
‚Und rate (lies, deute) die Runen,
die die Götter (die Mächte) der Priesterin verkündeten,
die (sie) dem Alrik Goldhelm schrieb.'

Im Folgenden soll diese Übersetzung näher begründet werden.

7.2 Der verstorbene König *Al(i)rik* hat einen Namen, dessen zweites Glied ein ursprünglicher Konsonantenstamm ist und deshalb im Dativ Sing. endungslos erscheinen kann, wie in der letzten Zeile der obigen Strophe. Nach dem Muster der a-Stämme kann der Name aber auch mit der Endung - e/i erscheinen, wie in <Alriki> in der Zeile A1. Weiter hat er einen Beinamen, der in der Sequenz <Alirikuluþu> oben erscheint und den Marstrander[46] als *Ull-lúfa* oder *Gull-lúfa* deuten wollte; merkwürdigerweise zog er die erstere Deutung vor, obwohl ein solcher Name „an der Grenze eines Spitznamens liege". Der Beiname ist m.E. sicher als *Gull-lúfa* in der Bedeutung ‚Kopfbedeckung aus Gold oder mit Gold verziert', d.h. als ‚goldener Helm, Goldhelm' zu deuten. Daß mächtige Fürsten einen goldverzierten Helm trugen, ist durch die Schilderung in der Heimskringla von der letzten Schlacht des Königs Hakon des Guten auf Stord in Hordaland geschichtlich bezeugt.[47] Als der König sich für die Schlacht bewaffnete, hieß es, daß er *setr á hǫfuð sér hjálm gullroðinn* (Kap. 28), und später (Kap. 30–31) wird eine Episode aus der Schlacht geschildert:

> Hákon konungr var auðkendr, meiri en aðrir menn, lýsti ok af hjálminum, er sólin skein á; var vápnaburðr mikill at honum; þá tók Eyvindr Finnzson hǫtt ok setti yfir hjálm konungs. Eyvindr skreyja kallaði þá hátt: ‚leynisk Norðmannakonungr nú, eða hefir hann flýit, eða hvar er nú gullhjálmrinn?'

Es sind deshalb keine Probleme mit der Annahme verbunden, daß Alrikr einen entsprechenden goldverzierten Helm getragen und daß ihm gerade dies den Beinamen ‚Goldhelm' eingebracht hat.

7.3 Die Runenfolge <runaRþARrAkinukutu> wurde viele Jahre[48] mit den Worten des Steins von Noleby *rūnō raginaku(n)dō* F.Sg.Akk. und mit den Worten des Hávamál *rúnum enum reginkunnum* D.Pl.[49] direkt zusammengestellt und als **rúnar þær regin-kundu* erklärt. Demnach sollte hier ein zusammenge-

46 Marstrander 1954:514–16.
47 Siehe Hkr. s. 86–89, saga Hákonar góða Kap. 28–31.
48 Seit Jungner 1938:223.
49 Háv 80.

setztes Adjektiv awn. *regin-kundr* mit der Bedeutung ‚von den göttlichen Mächten stammend' vorliegen. Das ist aus lautlichen Gründen unmöglich. Der Themavokal *-a-* in der Kompositionsfuge von urn. *ragina-* muß schon lange vor der Sparlösazeit geschwunden sein, und zwar durch die *a*-Apokope um 500; vgl. auch die Form awn. *regin-* in Hávamál. Jungner glaubte,[50] <rakiṇu> enthalte am ehesten ein pleonastisches *-u*, und meinte, man müsse die Frage stellen, „ob nicht die Rune 229 auf einer Fehlritzung beruhe". Auf entsprechende Weise erklärte von Friesen dieses *-u* als ein eingeschobenes *u*.[51] Lindqvist meinte seinerseits,[52] wir könnten hier eine „Zusammensetzung mit dem ungeänderten Neutrum Pluralis" haben und versuchte, das näher zu begründen. Eine solche Theorie verstößt aber gegen das Hauptprinzip für nominale Komposition im Germanischen und auch gegen den alten Beleg von Noleby. Weiter ist es schwierig, die vorausgesetzte schwache Form des Adjektivs <kutu> = awn. *kundu* auf dem Stein von Sparlösa zu begründen und zu akzeptieren; Noleby verwendet hier die starke Form.

Statt dessen muß man wie Marstrander[53] die inschriftliche Form <rakinu> als Ntr. Pl. eines Substantivs erklären und sie mit dem Substantiv awn. *regin* Ntr. Pl. zusammenstellen. In der Sprache von Sparlösa ist ein *-u* nach kurzer Stammsilbe erhalten geblieben (vgl. oben *maguR* : awn. *mǫgr*), genau wie in der Röker Inschrift mit ihrem *sunu*. Da kann es sich wohl auch nach zwei kurzen Silben erhalten haben, so daß hier die alte Endung im Ntr. Pl. der *a*-Stämme erhalten geblieben ist. Die Runensequenz <runaRþARrAkiṇukutu> ist deshalb mit Marstrander als altschwed. *rūnaR þǣR ræginu kyntu*, awn. *rúnar þær regin kyntu* ‚die Runen (die) die Götter verkündeten' zu erklären. Über die Bedeutung des Wortes <runaR> hier, siehe unten § 10.

7.4 Das folgende <(u)iu> faßt Marstrander als den Dativ Sg. eines Wortes *<uiA>, awn.**véa* F. ‚Priesterin' auf. Es ist als Substantivierung eines alten Adjektivs got. *weih-s* ‚heilig' zu erklären und erscheint in mehreren Sprachen in schwacher Form als eine Personenbezeichnung, vgl. got. *weiha* M. ‚Priester' Joh. 18,13, ahd. *Wīha* Frauenname und ahd. *Wīho* Männername = aeng. *Wéoha* Männername und awn. *Véi*, der Bruder von *Óðinn* (Wuotan). Im Text von Sparlösa muß dieses Wort eine Priesterin (awn. *gyðja*) bezeichnen. Der Text besagt also, daß die Götter (*regin* ‚die Mächte') der Priesterin religiöse Geheim-

---

50 Jungner 1938:223.

51 „ett innskjutet u", von Friesen 1940:40.

52 Lindqvist 1940: 99.

53 Marstrander 1954:526.

nisse (*rúnar*) verkündet hatten. Das stimmt sehr gut zu der zentralen Stellung, die die Frauen in der Vanenreligion der damaligen Zeit gespielt haben müssen.[54]

7.5 Wie schon erwähnt, muß der Satz der Zeile C5 in Verbindung mit den Schlußworten der Zeile C4 gelesen werden und ist vielleicht als ein asyndetischer Relativsatz aufzufassen: ‚und lies (deute) die *rúnar*, die die Götter der Priesterin verkündeten, die (sie) dem Alrik Goldhaube (Goldhelm) schrieb'.[55] Auch in der neueren Sprache würde man hier einen asyndetischen Relativsatz verwenden und also das Relativpronomen auslassen können, weil es hier als Objekt im Relativsatz stehen würde. Es ist aber auch möglich, hier <runaR þAR R rAkinu ku(n)tu> zu lesen und das zweite <R> als eine Relativpartikel aufzufassen (vgl. awn. *es*, *er*). Der Satz würde dann genau dieselbe Struktur haben wie awn. *rúnar þær er regin kyntu*. Auch Marstrander ist geneigt, diesen Satz relativisch aufzufassen, ohne jedoch dafür eine nähere sprachliche Begründung zu geben.

Das Satzglied <Alirikulubu> = awn. *Alrik gullhúfu* steht in einem obliquen Kasus, der syntaktisch als Dativ zu deuten ist. Die Verwendung des Dativs zur Bezeichnung desjenigen (des Toten), dem die Inschrift gilt, findet man auch in der Inschrift auf dem Brakteaten von Tjurkö: *wurte runoR an walhakurne HeldaR Kunimu(n)diu.*

Bei den „Runen, die die Götter der Priesterin verkündeten und die sie schrieb", wird es sich um sämtliche in der Inschrift bisher geschriebenen Worte und Sätze handeln. Sonst hätte sie sich nicht so ausdrücken können, wie sie es hier tut. Somit handelt es sich um eine Frau, die die göttliche Inspiration erhielt, die Sätze und den Wortlaut der Inschrift so zu formulieren, wie es hier tatsächlich geschah, und auch um eine Frau, die diese Wörter und Sätze auf den Stein schrieb. Dennoch erscheint sie hier in der dritten Person, als jemand, der eine spezielle Funktion innehatte, der für den eigentlichen Grabkult aber sonst keine zentrale Rolle spielte und sich deshalb selbst – aus Bescheidenheit – in der dritten Person erwähnt.

---

54 Vgl. Grønvik 2000 §§ 8,2 und 12.

55 Über die Auslassung des Subjektspronomens in diesem Typ von Relativsätzen, siehe Marstrander 1954:527 mit Lit.

8. Die Runen der Zeilen E1–E3

8.1 Die Runenzeilen E1–3 (in SR 5,3: B 2–4) fangen rechts unten an und stehen übereinander in linksläufiger Schrift. Die beiden oberen Zeilen sind innerhalb der Linien eines Ornaments angebracht, und es ist deutlich, daß die Runen erst im Nachhinein eingeritzt wurden.[56] In einigen Fällen hat das zu einer gewissen Unsicherheit bezüglich der Bestimmung einer Rune geführt. Das gilt besonders für die Rune E1:5 <u>, die frühere Forscher als eine Rune <þ> mit einem langen Stab, der zugleich Teil der Ornamentlinie war, bestimmen wollten; vgl. die Beschreibung dieser Rune durch Marstrander.[57] Auch sonst haben von Friesen,[58] Lindqvist,[59] Marstrander[60] und SR[61] in einigen Fällen unterschiedliche Runen lesen wollen. Auf die Tafel 95 der SR gestützt, ziehe ich die Lesung Marstranders vor, gebe aber zugleich die abweichenden Lesungen der übrigen an:

E1	(C.M.)	i u k r u s A l r i k s a u i b a n t A
	(v. F.)	ṛ ị u k r þ s A ị r i k r ạ u i b i n i
	(I. L.)	ị u k r þ s A r s k s n u i b i n t i
	(S. R.)	- - u k r þ s A r ṣ k s n u i b i n -
E2	(C.M.)	[-] k u n R u k l i u s i
	(v. F.)	. . k u n R u k l i u s i
	(I. L.)	k u n R u k l i u s
	(S.R.)	[-] k u n R ụ k ḷ i u s
E3	(Alle)	i u

Die Zeile E1 beginnt wahrscheinlich mit einer i-Rune.[62] Die Lesung der folgenden Runen hat Marstrander durch eine genaue Beschreibung der einzelnen Runen näher begründet.[63] Ich folge hier Marstrander, weil seine Lesung als einzige eine verständliche Sprache ergibt und mit dem Inhalt der vorangehenden Inschrift gut vereinbar ist. Daß Ivar Lindqvist und SR 5,3 die letzte Rune <i> der Zeile E2 nicht mitgerechnet haben, wird darauf beruhen, daß sie den hier

56 Vgl. von Friesen 1940:80.
57 Marstrander 1954:529 Anm. 1.
58 von Friesen 1940:80ff.
59 Lindqvist 1940:109.
60 Marstrander l.c.
61 SR 5,3:227.
62 Vgl. SR 5,3:212.
63 Marstrander 1954:529 Anm. 1.

vorliegenden, recht deutlichen Stab als Teil des Ornaments betrachtet haben. Für die Deutung des betreffenden Teils der Inschrift hat das aber keine Bedeutung, da das folgende Wort gerade mit einem <i> anfängt. Mit Verteilung aller dieser Runen auf Wörter erhält man folgende zwei Sätze:

E1 : < iụk rụs Aḷriks ạ ui bạnṭẠ >
E2–E3: < kunR uk liusị iu >

In altwestnordischer Sprachform :

E1: *hjó-k hross Alriks*
á vé banda.
E2–3: *konr ók ljósi jó.*

Da die Inschrift, wie schon erwähnt, weder vor Vokal noch vor anlautendem *-r* das Phonem /h/ bezeichnet, können die Wörter <iuk> und <rus> ohne weiteres als awn. *hjó-k* und *hross* bestimmt werden.

8.2 Der erste Satz bedeutet, wie schon Marstrander vorgeschlagen hat: ‚Ich hieb (schlachtete, tötete) das Roß Alriks auf der heiligen Stätte (auf dem *vé*) der Götter.‘ Mit dieser Ortsangabe ist wohl die in den Zeilen A1 und B1 erwähnte Stelle gemeint, die dem Verstorbenen als Grabstätte verliehen und danach dem Gotte Frey gewidmet worden war. Hier wurde also das Ross des Toten geschlachtet und geopfert. Dieser Passus erinnert unmittelbar an die Runeninschrift von Möjebro (Krause Nr. 99) aus viel älterer Zeit:

FrawarāðaR.
ana hāha is (s)laginaR.
‚Frawa-rāðaR (awn. **Fráráðr*) (ist hier beerdigt).
Darüber (über dem Toten) ist das Pferd geschlachtet.‘

Das heißt, daß das Roß über dem Toten, über seinem Grab geopfert worden ist.[64]

8.3 Der abschließende Satz, awn. *konr ók ljósi jó*, bedeutet wohl ‚der Verwandte (der Verstorbene, Alrik) fuhr (ritt) mit dem Roß in einem Lichtschein (davon)‘, vgl. Heggstad *ljós* N.3. Die Dativform *ljósi* steht hier ohne Präposition in lokativischer Bedeutung.[65] Der Ausdruck *aka jó* ‚mit einem Pferde fahren‘ ist wohl bekannt (vgl. Háv 90 *sem aki jó óbryddom*), und daß dies ‚in einem Lichtschein‘ geschah, erinnert unmittelbar an die Schilderung bei Ibn Fadlan

---

64 Vgl. Grønvik 1987:157–159.
65 Vgl. Nygaard 1905: § 117.

von der Bestattung eines Warägerfürsten an der Wolga im Jahre 922.[66] Der Warägerhäuptling wurde auf dem Scheiterhaufen u.a. zusammen mit seinem Pferd verbrannt. Im Laufe einer knappen Stunde war alles verbrannt und eingeäschert, und laut einem anwesenden nordischen Manne bedeutete das, daß „er (der Häuptling) in derselben Stunde zum Paradies fährt. [...] Sein Herr hat aus Liebe zu ihm den Wind gesandt, so daß ihn dieser im Verlauf von einer Stunde wegnimmt." Dort an der Wolga hat man sich wohl auch vorgestellt, daß der Häuptling mit seinem Roß im leuchtenden Schein des Opferfeuers davon fuhr und auf diese Weise, wie wir glauben dürfen, zu seinem Gotte kam.

8.4 In dem Satze *hjók hross* ‚ich hieb (tötete) das Roß' erscheint zum ersten Mal in dieser Inschrift eine *ek*-Person, und die Frage, die wir uns stellen müssen, ist natürlich, wer nun diese *ek*-Person sein mag. Wahrscheinlich ist es Eivisl. Das ist allerdings etwas unklar und zwar deswegen, weil er in dieser Inschrift bisher in der dritten Person erschien. Dies hängt mit der Person zusammen, die erstmals in Zeile C5 in die Inschrift eingeführt wird, der Priesterin *véa*, der die Götter ihre *rúnar* verkündeten und die diese auf den Stein schrieb. Sie war es also, die von den Göttern inspiriert wurde und die Worte und Sätze formulierte, die im ersten Teil der Inschrift, von Zeile A1 bis Zeile C5, zu lesen sind. Diese Worte werden somit ihr, der Priesterin, in den Mund gelegt. Danach übernimmt die *ek*-Person es selbst, die Worte und den Inhalt der Inschrift zu formulieren und berichtet, daß er („ich") das Roß Alriks tötete usw. Es scheint demnach einigermaßen klar, daß Eivisl die *ek*-Person und der Leiter der Bestattungszeremonie war. Das geht auch aus dem letzten Satz der Zeile E3 hervor, wo er den verstorbenen Alrik als *konR* ‚den Verwandten' bezeichnet. Eivisl scheint ein tatkräftiger Mann gewesen zu sein und ist zugleich der Enkel des Toten, und man versteht deshalb ohne weiteres, warum er bei dieser Bestattung als der Leiter der Begräbniszeremonie erscheint.

9. Die Runen der Zeile E4

Die Runenzeile E4 steht, wie schon früher bemerkt, etwas abseits, in linksläufiger Schrift und umfaßt nur sechs Runen, die als <uiurAm> zu transliterieren sind.[67] Diese Runen sind etwas kleiner als die übrigen Runen der Gipfelfläche und sind von keinen Ornamentlinien umgeben; sie machen deshalb den Eindruck einer selbständigen, etwas isolierten Zeile. Hier steht die fünfte

66 Siehe Birkeland 1954:21–23; kurzes Referat bei Grønvik 1996:248f.

67 Siehe von Friesen 1940:80, 84; Marstrander 1954:528; SR 5,3:211.

Rune <A> vor einem Nasal; wie Marstrander bemerkt, scheint hier ein Bruch mit der sonst befolgten Orthographie der Inschrift vorzuliegen.

Die Inschrift von Sparlösa verwendet drei unterschiedliche a-Runen: (1) die ursprüngliche a-Rune, mit dem Lautwert eines nasalen *a*; (2) eine Rune mit einem Kreuz an der Mitte des Stabes, von der alten j-Rune entwickelt und mit dem Lautwert eines oralen *a;* (3) eine jüngere Rune, die aus einem Stab mit nur *einem* Strich an der Mitte des Stabes besteht, eine Vereinfachung der Rune 2 und auch diese mit dem Lautwert eines oralen *a*. Die schwedische Ausgabe der Inschrift (SR5,3) unterscheidet in ihrer Transliteration zwischen diesen drei a-Runen. In der hier vorliegenden Abhandlung wird jedoch nur zwischen einem nasalen a (1) und einem oralen a (2 und 3) unterschieden; diese werden als <a> bzw. <A> transliteriert.

Überblickt man die oben angeführten Belege, findet man für die Rune <a> folgende Verwendungsmöglichkeiten: (*1*) zur Bezeichnung eines Vokals, der aus geschichtlichen Gründen nasal war: <a> = awn. *á*, Präp. < **an* (E1); *(2)* zur Bezeichnung eines Vokals vor einem *m* oder *n* : <[s]amAs> = awn. *samas* (B3); <bantA> = awn. *banda* (E1); *(3)* zur Bezeichnung eines Vokals unmittelbar nach einem *n:* <natu> = awn. **nǫtu* (B3); <þuna> = awn. *þunna* (C3); <runaR> = awn. *rúnar* (C5). Die Belege zeigen, daß ein *n* die Tendenz hatte, auch den folgenden Vokal zu nasalieren (oder daß der Runenritzer es so auffaßte), daß aber dies vielleicht nur eine schwache Nasalierung war, die meistens ohne Folgen für die Weiterentwicklung des Phonems blieb.

Von der Regel, daß ein folgendes *m* oder *n* den Nasalvokal fordert, gibt es keine Ausnahmen. Deshalb scheint die Schreibung <uiurAm> einen klaren Bruch mit dem sonst befolgten orthographischen Prinzip der Inschrift zu repräsentieren (vgl. Marstrander). Es ist aber auch möglich, diese Schreibung anders zu deuten und anzunehmen, daß nach der Rune <A> eine Wortgrenze geht.

Frühere Forscher haben in den vier ersten Runen der Zeile E ganz richtig das Wort awn. *véurr* M. ‚Heiligtumsschützer' erkannt. Dieses Wort wird u.a. in der Vǫluspá verwendet und zwar zur Bezeichnung des Gottes Thor. Das Wort ist aus älterem **wīha-warjaR* regelmäßig entwickelt.[68] Die sechs Runen der Zeile E können somit auf drei Wörter verteilt werden:

<uiur A m> = awn. *véur(r) á m.*

Demnach steht die *m*-Rune isoliert da und erfüllt somit die Bedingungen, um mit ihrem Runennamen awn. *maðr*, Akk. *mann* gelesen zu werden. Vielleicht erhalten wir also hier einen Satz mit *véurr* als Subjekt: awn. *véurr á mann* ‚der Heiligtumsschützer besitzt den Mann'. In heidnischer Zeit hatte man die Vorstellung, daß der Gott den Toten besaß und über ihn verfügte (und nicht umge-

68 Siehe Grønvik 1999a:117.

kehrt), vgl. *Óðinn á jarla, þá er i val falla, en Þórr á þræla kyn* Hrbl 24.[69] Das Wort *Véurr* bezeichnet in der Edda den Gott Thor, aber hier in der Inschrift von Sparlösa wird es den Gott Frey bezeichnen, wie das aus dem ganzen Zusammenhang deutlich hervorgeht. Diese letzten Runen der Inschrift besagen also möglicherweise, daß der Verstorbene bei seinem Gott angekommen ist und daß dieser ihn besitzt.

Gegen diese Deutung kann jedoch ein ernster Einwand erhoben werden. Wenn eine Rune isoliert steht und mit ihrem Runennamen in den Text eingeht, das heißt als Begriffsrune verwendet wird, scheint sie immer in ihrer Nominativform zu stehen.[70] Deshalb ist wohl der Runensatz eher folgendermaßen zu deuten:

<uiur A m> = awn. *véur á m. (*mannR,* awn. *maðr)*
‚der Mann (d.h. der Verstorbene, Alrik) oder (allgemein) der Mensch hat einen Schützer des Heiligtums, einen Schützer seiner Grabstätte'

Dieser Schützer oder Wächter ist natürlich der Gott Frey, was aus dem Inhalt dieser Inschrift deutlich hervorgeht.

Die Inschrift endet somit mit einer Grabschutzformel. Das darf als der natürliche Abschluß einer Inschrift betrachtet werden, die von den religiösen Vorstellungen und den rituellen Handlungen einer heidnischen Bestattung handelt.

10. Das Wort <runaR> der Zeile C5

Der Satz der Zeile C4–5 mit dem Worte <runaR> ist, wie oben gezeigt, folgendermaßen zu übersetzen: ‚und rate (d.h. lies, deute) die *rūnaR*, die die Mächte (die Götter) der Priesterin verkündeten'. Das Wort <runaR> kann hier nicht die Bedeutung ‚Runenzeichen, Schriftzeichen, Grapheme' haben, denn solche Runen waren schon lange vorher bekannt und zur Zeit der Inschrift von Sparlösa vor allem im Norden in ausgedehntem Gebrauch. Einer göttlichen Offenbarung oder Bekanntmachung solcher Zeichen bedurfte es deshalb nicht. Was die Götter speziell der Priesterin verkündeten, läßt sich also nicht auf das Runenalphabet und nicht auf die Runenzeichen als solche beziehen. Das Wort <runaR> muß dagegen auf den mysteriösen Inhalt der im vorangehenden Teil der Inschrift berichteten Kulthandlungen bezogen werden: das ist es, was die Götter ihr verkündet haben und was sie auf den Stein geschrieben hat.

Alles, was in dieser Inschrift von Zeile A1 bis einschließlich Zeile C4 an rituellen Handlungen bei der Bestattung berichtet wurde, ist deshalb als *rúnar* zu

---

69 Vgl. auch Grm 14.

70 Vgl. Lindqvist 1940:112.

betrachten: anscheinend profane Handlungen, die jedoch Teile eines Rituals sind und dadurch einen religiösen, auf Gottesglauben basierenden Inhalt gewinnen: daß Eivisl dem Verstorbenen ein *bú*, eine Grabstätte gibt, daß diese dem Frey als Opfergabe übertragen wird, daß zwischen Eivisl und dem verstorbenen Großvater noch immer eine übersinnliche Verbindung besteht und daß sein Schwert (das auch dem Bruder gehört hat) jetzt bei Frey ist. Dies alles ist als *rúnar* zu bezeichnen: als religiöse, auf Gottesglauben basierende Überzeugung. Das Wort *rúnar* ist somit hier in der ursprünglichen Bedeutung dieses Wortes verwendet, ganz wie got. *runa* F., Pl. *runos*. Im Gotischen wird dieses Wort meistens zur Übersetzung von gr. *mystērion* verwendet, wie in Lc 8,10 *runos þiudinassaus gudis* ‚die Geheimnisse des Reiches Gottes'. Das Wort bezeichnet ein esoterisches Wissen, d.h. ein Wissen, an dem nur die Eingeweihten teilhaben dürfen, wie das gerade in Lc 8,10 näher ausgeführt wird. Diese Bedeutung ist es also, mit der wir hier in der Inschrift von Sparlösa rechnen müssen.

Diese Bedeutung des Wortes awn. *rúnar* findet sich auch in alten Edda-Gedichten, siehe Lex.Poet. 473 *rún 2* (Vafþr 42, 43, Vsp 60).

11. Das Wort rūnō F. Sg. Akk. in zwei älteren Inschriften

Mit Sicherheit ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes awn. *rúnar* auch in alten Inschriften zu erkennen, wenn das Wort im Singular steht. Das kommt in zwei Fällen vor.

Die Inschrift des Steines von Noleby in Västergötland (Krause Nr. 67) beginnt mit den folgenden Runen:[71]

< r u n o f a h i r a g i n a k u d o t o j e k a u n a þ o u : >

Diese Runen lassen sich auf folgende Wörter verteilen:

rūnō fāhi ragina-ku(n)dō, tōj(i) ek ā unaþ ōu.

Diese Worte bedeuten (etwas anders als Grønvik 1987:94–99):

‚Ich schreibe eine *rún*, die von den Göttern stammt,
und helfe der *ōu* zum Glück.'

Das Wort *ōu* wird eine Frauenbezeichnung im Dativ Sing. sein, vermutlich eine Vriddhi-Bildung zum Worte awn. *afi* M., lat. *avus* M. < idg. **awo-s* ‚Großvater' und deshalb mit der Bedeutung ‚die mit dem Großvater zusammengehört', also ‚Großmutter' (vgl. lat. *avia* ‚Großmutter'). Eine solche Bildung würde im Lateinischen **āva* lauten und ist vielleicht belegt (*ava* Ven. Fort.). Im ältesten

71 Siehe Grønvik 1987:92f. mit Tafel VII S. 207.

Germanischen müßte sie als **ōwō*, urn. **ōwu* erscheinen und liegt vermutlich hier in einer etwas jüngeren Sprachform in der korrekten Dativform (urn. **ōwu* >) *ōu* vor.[72] Eine andere Vriddhi-Bildung in germanischen Verwandtschaftswörtern ist ahd. **swāgur*, mhd. *swāger* ‚Schwager; Schwiegervater; Schwiegersohn', siehe die oben angeführte Literatur. Die Inschrift von Noleby bedeutet wohl deshalb:

‚Ich schreibe eine *rún*, die von den Göttern stammt,
und helfe der Großmutter zum Glück.'

Da die Inschrift aus vielen Schriftzeichen besteht, wäre es widersinning, das Wort *rūnō* hier mit ‚(einem) Schriftzeichen, Graphem' zu übersetzen. Das Wort bedeutet offenbar ‚Geheimnis', das heißt „ein religiöses Geheimnis, das von den Göttern stammt". Dies ist ein Geheimnis derselben Art wie in der Inschrift von Sparlösa und bedeutet, daß die alte Frau im Jenseits einen Aufenthaltsort findet, wo sie von ihren Verwandten willkommen geheißen wird, wie ich dies 1987: 99ff. zu zeigen versuchte.

Einen zweiten Fall mit dem Worte *rūnō* im Singular in einer alten Inschrift finden wir auf dem Stein von Einang in Valdres, Norwegen (Krause Nr. 63). Wie Erik Moltke zuerst gesehen hat, kann man da insgesamt 19 Runen und Runenreste erkennen:

< x x d a g a s t i R r u n o f a i h i d o >

Das erste Wort wird heute von allen Runologen zu <[go]dagastiR> ergänzt, wobei auf den Personennamen awn. *Goðgestr* hingewiesen wird, der in der Heimskringla und auch in Sagen vorkommt. Vor diesen so angesetzten Runen ist für ein Wort <ek> kein Raum übrig; das habe ich selber an Ort und Stelle kontrolliert. Die Inschrift lautet also:

[Go] ða-gastiR :
rūnō faihiðō.
‚Gottes-Gast :
ich schrieb eine *rún*.'

Diese Inschrift kann vielleicht so verstanden werden, daß der Runenritzer, vermutlich der heidnische Priester oder der Leiter der mit der Bestattung verbundenen kultischen Handlungen, den Toten nicht mit seinem Taufnamen, sondern mit dem Appellativ ‚Gottesgast' benennt und ihn so anredet, und daß er dann hinzufügt, um die Bedeutung dieses Wortes zu betonen: ‚ich schrieb

---

72 Vgl. Walde-Hofmann 1938 I:88, Ernout-Meillet 1951 I:110 und über die Vriddhi Hirt 1921:49–51.

(mit diesem Wort) ein religiöses Geheimnis', daß nämlich der Tote jetzt bei seinem Gott angelangt ist und da zu Gast ist.

Wenn aber der Verstorbene wirklich den Namen *GoðagastiR*, awn. *Goðgestr* getragen hatte, muß man fragen: Was bedeuten dann die Worte ‚ich schrieb ein Geheimnis'? Es war ja in einem solchen Falle kein Geheimnis, weder für den Leiter der Kulthandlungen noch für die anwesenden Gaubewohner, daß es gerade *Goðgestr* war, der hier eine Grabstätte und einen Grabstein erhielt. Die Worte bekommen nur dann einen Sinn, wenn sie dahingehend verstanden werden, daß der Kultleiter damit auf den eigentlichen Bedeutungsinhalt dieses Namens hinweist und dadurch betont, daß er mit diesem Namen zugleich ein religiöses Geheimnis geschrieben hat, ein echtes Mysterium, daß nämlich der Verstorbene jetzt bei seinem Gott zu Gast ist.

Dies ist genau derselbe Gedanke wie in der zwei- oder dreihundert Jahre jüngeren Inschrift von Noleby und in der weitere zweihundert Jahre jüngeren Inschrift von Sparlösa und zeigt, daß es sich hier um ein festes und wichtiges Element im heidnischen Gottesglauben handelt.

12. Schlußwort

In seinem visionären Aufsatz von 1954 schrieb Carl Marstrander: „Die Runeninschrift von Sparlösa ist ein Originaldokument zur Geschichte des Freykultus aus den letzten Jahrhunderten des Heidentums; es ist ein mit den geschilderten Ereignissen und religiösen Riten gleichzeitiges Dokument, eine phantastische Botschaft aus dem Heidentum, die zu erleben keiner von uns erwartet hatte."[73]

Ich glaube, mit der hier vorgelegten Abhandlung einiges Licht über dieses Dokument und über die religiösen Riten jener Zeit geworfen zu haben und hoffe, daß mein Beitrag andere Forscher ermutigen wird, die religionshistorischen Parallelen und Zusammenhänge dieser Inschrift näher zu beleuchten.

[73] Marstrander 1954:532; in meiner Übersetzung – O.G.

Literatur

Quellen

Hkr. = Snorri Sturluson Heimskringla. Nóregs konunga sǫgur. Utgivet af Finnur Jónsson. København/Oslo 1966.
SR 5,3 = Sveriges Runinskrifter. Utgivna av Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien. Femte Bandet. Västergötlands runinskrifter. Tredje häftet. Skaraborgs läns runstenar. Text av Elisabeth Svärdström. Uppsala 1958.
Krause, Wolfgang 1966: Die Runeninschriften im älteren Futhark. I. Text. Von Wolfgang Krause mit Beiträgen von Herbert Jankuhn. Göttingen.

Sekundärliteratur

Almgren, Bertil 1940. Den arkeologiska dateringen av Sparlösastenen. In: Otto von Friesen: Sparlösastenen, 114–129.
Birkeland, Harris 1954. Nordens historie i middelalderen etter arabiske kilder (Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II Hist.-Filos. Klasse. 1954. No. 2). Oslo.
Cl-V = An Icelandic-English Dictionary. Initiated by Richard Cleasby, Subsequently Revised, Enlarged and Completed by Gudbrand Vigfusson, M.A. Second Edition, with a Supplement by Sir William A. Craigie. Oxford 1957.
Ernout-Meillet = A. Ernout et A. Meillet. Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots. Troisième édition. I–II. Paris 1951.
von Friesen, Otto 1940. Sparlösastenen. Runstenen vid Salems kyrka, Sparlösa socken Västergötland. Läst och tydd av Otto von Friesen. Med et tillägg om den arkeologiska dateringen av Bertil Almgren (Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar. Del 46:3). Stockholm.
Fritzner, Johan 1886–1896. Ordbog over Det gamle norske Sprog I–III. Omarbeidet, forøget og forbedret Udgave. Kristiania.
Grønvik, Ottar 1987. Fra Ågedal til Setre. Sentrale runeinnskrifter fra det 6. århundre. Oslo et al.
Grønvik, Ottar 1996. Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden. Oslo.
Grønvik, Ottar 1999a. Runeinnskriften fra Ribe. In: Arkiv för nordisk filologi 114:103–127.
Grønvik, Ottar 1999b. Håvamål. Studier over verkets formelle oppbygning og dets religiøse innhold (Det Norske Videnskaps-Akademi. II Hist.-Filos. Klasse. Skrifter. Ny Serie No. 21). Oslo.
Grønvik, Ottar 1999c. Runeinnskriften på gullhornet fra Gallehus. In: Maal og Minne. Hefte I, 1–18.
Grønvik, Ottar 2000. Ǫndurdís og ǫndurgoð. Studier over den førkristne religion i Norden (Det Norske Videnskaps-Akademi. II. Hist.-Filos. Klasse. Skrifter. Ny Serie No.22). Oslo.
Heggstad, Leiv 1963. Gamalnorsk ordbok med nynorsk tyding. Ny umvølt og auka utgåve av „Gamalnorsk ordbok“ ved Hægstad og Torp. Oslo.
Heusler, Andreas 1967. Altisländisches Elementarbuch. Siebente, unveränderte Auflage. Heidelberg.
Hirt, Hermann 1921. Der indogermanische Vokalismus (Indogermanische Grammatik Teil II). Heidelberg.
Holmboe, Jens 1941. Gratis mat av ville planter. Oslo.

Jansson, Sven B.F. 1987. Runes in Sweden. Translation Peter Foote. Photo Bengt A. Lundberg (Royal Academy of Letters, History and Antiquities. Central Board of National Antiquities). Stockholm.

Johnsen, Ingrid Sanness 1968. Stuttruner i vikingtidens innskrifter. Oslo.

Jungner, Hugo 1938. Sparlösastenen, Västergötlands Rök – ett hövdingamonument från folkvandringstiden. In: Fornvännen, 193–229.

Krahe-Meid = Germanische Sprachwissenschaft von Dr. Hans Krahe. III Wortbildungslehre von Dr. Wolfgang Meid. (Sammlung Göschen). Berlin 1967.

Lex.poet. = Lexicon poeticum antiquæ linguæ septentrionalis. Ordbog over det norsk-islandske skjaldesprog. 2. udgave ved Finnur Jónsson. København 1931.

Lindqvist, Ivar 1940. Religiösa runtexter II. Sparlösastenen. Ett svenskt runmonument från Karl den stores tid, upptäckt 1937. Ett tydningsförslag (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 24). Lund.

Marstrander, Carl J.S. 1954. Om innskriftene på Sparlösastenen. In: Norsk tidsskrift for sprogvidenskap 17:503–535.

Noreen, Adolf 1970. Altnordische Grammatik I. Altisländische und altnorwegische Grammatik (Laut- und Flexionslehre) unter Berücksichtigung des Urnordischen. 5., unveränderte Auflage. Tübingen.

Nygaard, Marius 1905. Norrøn Syntax. Kristiania.

Ross, Hans 1895. Norsk Ordbog. Tillæg til „Norsk Ordbog" af Ivar Aasen. Christiania.

Torp-Holm = Alf Torp. Gamalnorsk ordavleiding. Nyutgåva med rättelser och register ombesörjd av Gösta Holm. Lund 1973–1974.

Walde-Hofmann = Lateinisches etymologisches Wörterbuch von A. Walde. 3., neubearbeitete Auflage von J.B. Hofmann. I–II. Heidelberg 1938, 1954.

Wischmann, Finn 1986. Ville planter i Norge. Oslo.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 263-274

Yngve Brilioth and the National Shrine in Uppsala

BY CARL F. HALLENCREUTZ (†)

Introduction: Recent Contributions to the Study of the Christianization of Sweden

Recently two substantial contributions have been added to the study of the Christianization of Sweden. One is Olof Sundqvist's *Freyr's Offspring. Rulers and religion in the ancient Svea society*, which was presented and successfully defended as a PhD dissertation on 16th December in Uppsala;[1] the other is Jörn Staecker's comprehensive monograph *Rex Regnum et Dominus Dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*, which was conceived in the archeological school of Professor M. Müller-Wille in Kiel and published in *Lund Studies in Medieval Archeology*.[2] Both are very interesting — and very different.

Sundqvist had Anders Hultgård as his *Doktor-Vater* and his dissertation relates directly to *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, which is a collection of papers published by Hultgård in 1997.[3] Sundqvist, thus, makes a detailed inventory of written sources and archeological finds which shed light on the interaction of religion and politics among the Svear during the Viking Age and the Early Middle Ages. He makes full use of contemporary ecclesiastical sources and is *inter alia* very generous in his recognition of the value of *Vita Ansgarii* as a basis for information about religious conditions in traditional Svea society.[4] From a source- critical point of view, however, Sundqvist's major achievement is his reassessment of the value of the *Ynglinga tradition* as a religio-historical source.[5]

---

1 Sundqvist 2000.
2 Staecker 1999.
3 Hultgård 1997.
4 Sundqvist 2000, 52–55. On *Vita Ansgarii, ibid.*, 52–53.
5 *Ibid.*, 38–51.

On this solid base Sundqvist is able to present a comprehensive account of the role of "rulers" in the religious life of the traditional Svear. For obvious reasons he gives informed attention to different traditions about the Uppsala cult and the potential role of the king in that religious exercise. Moreover Sundqvist explores how the local Svea variety of ancient Norse religious concepts and conventions informed the reception of Christianity until the breakthrough of the cult of St Erik. He is keen to balance continuity and discontinuity in the process of Christianization.

As already noted Jörn Staecker is a trained archeologist in the North German school of Müller-Wille in Kiel. In his monograph Staecker makes a detailed inventory of different pendants in the form of simple crosses or more complete crucifixes from the Viking Age and Early Middle Ages which are preserved in Denmark and Sweden. Classifying his material with reference to variations in form and symbolism Staecker is able to identify four main groups of such pendants: Latin, Anglo-Saxon, Byzantine or Old Russian and Indigenous. He has found a significant number of Byzantine or Old Russian cross- or crucifix-pendants in Sigtuna and on Gotland.[6] Against this background he reads critically the ecclesiastical sources. Staecker finds them biassed against possible missionary ventures from the Byzantine or evolving Old Russian Church. Thus he makes his own assessment of Bishop Osmund's and the runemaster Öpir's potential contacts with Russia. He does not rule out the possibility of Byzantine or Old Russian influences on the Christianization of Sweden, even if he does not commit himself to an organised Byzantine mission.[7]

Neither Olof Sundqvist nor Jörn Staecker refer to Yngve Brilioth, the distinguished Swedish medievalist. As a matter of fact there is only one reference to Brilioth in *Uppsalakulten och Adam av Bremen*.[8] Even so in the light of the findings of Sundqvist and Staecker it is quite rewarding to return to Brilioth and see what he had to say about the Christianization of Sweden.

Yngve Brilioth — the Distinguished Swedish Medievalist

It should not come as a major surprice that Yngve Brilioth does not figure in the religio-historical and archeological discussion about the religious developments

6 Staecker 1999, 384–388, 460–483, and 504–510.

7 *Ibid.*, 371–375, and 385–387.

8 Janson in Hultgård (*ed.*) 1997, 137, where there is a reference to Brilioth's doctoral dissertation from 1915 about the papal taxation of Sweden during the Early Middle Ages. In the comprehensive concluding report of the major research project on the Christianization of Sweden, Nilsson (*ed.*) 1996, there is no reference to Yngve Brilioth.

in traditional Svea society. Brilioth was a renowned ecclesiastical historian who was an expert on European and Swedish Church History during the Latter Middle Ages. He published four major studies in this area of specialization. His *magnum opus* is the still very relevant *Den senare medeltiden. 1274–1521*, which was published in 1941 as volume two in the series *Svenska Kyrkans Historia.*[9]

Even so there are a few items in Yngve Brilioth's extensive scholarly production which illustrate his informed and independent position in the scholarly discussion about the religious transformation of traditional Svea society to the church province of Uppsala. I think particularly of the sections about the Vikings in East and West in Brilioth's survey from 1932 of the Higher Middle Ages in Europe in J.A. Lindblad's impressive series *Världshistorien skildrad i dess kulturhistoriska sammanhang*,[10] and the first part of his handbook from 1948 on the history of Church of Sweden during the Middle Ages.[11]

Brilioth's handbook is of special interest in this context. The presentation of what transpired from 1274 to the Reformation is a summary of Brilioth's great study from 1941. The first part which contains three chapters and cover 110 pages, however, is an independent study of early missionary ventures and the break-through of Christianity in Sweden. Brilioth had to explore these developments as the first part of *Svenska Kyrkans Historia* was never completed.[12]

Brilioth's Scholarly Approach

As a young student in Uppsala Yngve Brilioth was trained by Harald Hjärne, even if this distinguished historian and medievalist went into retirement before Brilioth presented his PhD dissertation on the papal taxation of early medieval Sweden. As a mature scholar Yngve Brilioth from 1929 to 1938 was Professor of Practical Theology of Lund University and Dean of the cathedral. During this period he had to acquaint himself with the school of historiography of Lauritz Weibull, who adopted a critical approach to the Norse sagas and indigenous legendary traditions. This forced Brilioth to define his own position. He did not align himself with the advanced criticism of the Weibull school. Instead he

---

9 Brilioth 1941. — See G. Dahlbäck's positive reference to this *magnum opus* in *Kyrkohistorisk årsskrift 2000*, 264.

10 Brilioth 1932, 78–124.

11 Brilioth 1948, 7–117.

12 Brilioth 1948, 5.

adopted his own contextual approach to ecclesiastical sources and indigenous legends.[13]

To a certain degree there is methodological convergence between Brilioth and Olof Sundqvist. With his explicit ecclesiastical focus, however, Brilioth was not as involved as Sundqvist in reassessing the value of the ancient Norse sagas and more particularly the *Ynglinga tradition* as historical sources. Brilioth rested content with Adam of Bremen's description of the traditional national shrine in Uppsala and its role as an obstacle in the process of Christianization.[14]

As far as references to *Vita Ansgarii* are concerned Brilioth and Sundqvist agree that Rimbert's hagiography has its merits as an historical source. Both admit that Rimbert to a cretain extent was an eyewitness. Even so they disagree as to how and when Rimbert visited Birka. With reference to an obscure notice in *Vita Rimberti* Brilioth is inclined to suggest that Rimbert as Ansgar's successor visited Birka, whilst Sundqvist subscribes to the more likely view that Rimbert assisted Ansgar during his second stay in Birka.[15]

Moreover, Brilioth and Sundqvist are both interested in the St Erik legend, even if their scholarly focus differs. Brilioth applied his contextual analysis and tried to establish the reliable historical information of the St Erik tradition. Sundqvist is more interested in exploring to what extent the legend about Erik as *rex et martyr* corresponds to or contrasts with traditional views of the "ruler".[16]

Brilioth and Staecker differ in one significant regard from Sundqvist, as they both raise the issue of potential Byzantine influences in Sweden. Staecker is the most advanced in this regard and can bring forth new material to the scholarly discussion on this controversial issue.[17]

Brilioth's Comprehensive Missionary Account

As an ecclesiastical historian Yngve Brilioth was more interested in missionary ventures and institutional developments than in the local reception of Christianity and the possible continuities of the new religion and traditional religious

---

13 See Brilioth's modified criticism of Schmid 1930, 1931 and 1934 in *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 10 (1934), 376–380, and *idem* 1948, 5–6.

14 Brilioth 1948, 19, 22–23, 31–32. In his account of the conflict of old King Inge and Blotsven, *ibid.*, 34, he draws on the *Hervarar saga.*

15 Brilioth 1948, 16, and Sundqvist 2000, 53. See further Hallencreutz 1986, 166–168, and *idem* 1993, 22–23.

16 Brilioth 1948, 49–53, and Sundqvist 2000, 322–331. I will return to their views of the preconditions and characteristics of the St Erik cult.

17 On Brilioths references to Byzantine or Old Russian influences, see *idem* 1948, 23–24.

concepts and conventions. He occupied a middle-of-the-road position and is very balanced in assessing alternative views on the predominant missionary factors. Thus he followed Rimbert and Adam of Bremen and gave preference to the missionary outreach of the North German archbishopric of Hamburg-Bremen.

With his conscientious approach to indigenous legendary material Brilioth was also able to give due attention to early Anglo-Saxon missionary intiatives in Sweden. He reinterpreted the Sigfrid tradition after Toni Schmid's critical analysis of the St Sigfrid legend as an historical source. He recognised the impact of St Sigfrid in the early development of the dioceses of Skara and Växjö.[18] Brilioth also gave due attention to the mission of St Eskil in the prehistory of the diocese of Strängnäs.[19]

Against this background it is very interesting to register that Brilioth is quite modest in his treatment of the mission of the evidently very controversial Bishop Osmund. He recognised Osmund's connection with the Anglo-Saxon Church and admitted that Osmund was consecrated by a Polish archbishop. He refuted attempts to identify Bishop Osmund with the runemaster Asmund Karason. Nor did he speak of Osmund as King Edmund's archbishop with a special link to Sigtuna.[20]

Jörn Staecker goes further. Like Brilioth he refutes the identification of Bishop Osmund and Asmund Karason.[21] But Staecker speaks of Osmund as King Edmund's archbishop in Sigtuna. In that capacity he was such a challenge to Bishop Adalvard of Skara and Adam of Bremen.[22] Moreover Staecker suggests that as archbishop of Sigtuna Osmund may have entertained Russian priests in that young cosmopolitan city.[23]

Yngve Brilioth was well aware of the increasingly dramatic conflict between Imperial Germany and the expansive Hamburg-Bremen archbishopric on the one hand and the evolving Gregorian reform movement on the other. Even so he was not inclined to dramatise the effects of this conflict on the evolution of the Church in Sweden. Thus he did not raise the issue as to whether Osmund's connection with the archbishop of Gnesen may be an indication that he shared the objectives of the new ecclesiastical quest for *libertas ecclesiae*.[24]

---

18 Brilioth 1948, 24–27. — Cf. Schmid 1930.

19 Brilioth 1948, 34–35. See also *idem* in *Julhelg* 1930, 27–34.

20 Brilioth 1948, 28–30.

21 Staecker 1999, 373–375. — In Brilioth's case E. Linderholm was refuted. Staecker instead crtiticised A. Sjöberg's attempts to identify Osmund and the distinguished runemaster.

22 Staecker 1999, 374, and 381.

23 *Ibid.*, 387.

24 See further Hallencreutz 1984, 22–27.

With this in mind it is quite interesting to note that Yngve Brilioth's account renders support to Olof Sundqvist's criticism of Henrik Janson. This daring historian has tried to interpret Adam's description of the national shrine in Uppsala in terms of the conflict of Hamburg-Bremen with the evolving ecclesiastical reform movement. According to this far-reaching reinterpretation Adam instead of refuting a pagan sanctuary in Old Uppsala should have criticised a local ecclesiastical structure which was independent of Hamburg-Bremen and could draw on support from Ely in England.[25]

In spite of Brilioth's recognition of the impact of Anglo-Saxon missionaries in Sweden he took Adam's presentation of the traditional national shrine in Uppsala seriously. According to Brilioth it was not until the new archbishopric had been established in 1164 — and after the dismantling of the ancient sanctuary! — that there may have been an embryo of a regular chapter in Old Uppsala.[26]

According to Brilioth the most far-reaching expression of the clash of ecclesiastical ideals on the European continent was the papal establishment in 1104 of a North European archdiocese with Lund as its centre in contrast to the claims of Hamburg-Bremen.[27] Subsequent developments in Sweden were conditioned by the continued tug-of-war between papal Lund and imperial Hamburg-Bremen as well as the intriguing tribal or clanish struggle for power in Sweden between the family of the Sverkers and their adversaries, the family of the Eriks. Even in his assessment of this internal struggle in the evolving Swedish realm Brilioth was very modest. He did not follow K.B. Westman, who had suggested a far-reaching conflict between two parties, that of the Sverkers which conformed to the new ecclesiastical ideals and that of the Eriks which opted for an independent national church.[28] Nor did Brilioth explore to what extent the conflict of the two families was concerned with who of the respective family head was the true heir of the *regnum* which Pope Gregory VII had promised to old King Inge.[29] The very focal point was the issue of which of the two families would take control of the national shrine in Uppsala.

---

25 Janson in Hultgård (*ed.*) 1997, 177–178, and *idem* 1999. Cf Sundqvist's criticism of Janson in *idem* 2000, 107–109, and Hultgård in *Kyrkohistorisk årsskrift 2000*, 262–263.

26 Brilioth 1948, 58–59.

27 *Ibid.*, 38–39.

28 *Ibid.*, 52–53. See further Westman 1915 and Brilioth in *Historisk tidskrift* 35 (1915), 18–26.

29 Brilioth 1948, 36–37. Cf Hallencreutz 1993, 70–84.

Brilioth on Uppsala and Sigtuna

Both Uppsala and Sigtuna are very important in Yngve Brilioth's interpretation of the Christianization of Sweden, even if he did not go as far as Jörn Staecker and speak of an early archbishopric of Sigtuna. Brilioth did not rule out an immediate connection between Birka and the new commercial centre as a base for continued missionary outreach in the Mälar region.[30] He recognised the significance of the trade-connections of both Birka and Sigtuna to Frisia and paid attention to the production of indigenous coins from the time of Olof Skötkonung.[31] Even if he was aware of family connections of Olof Skötkonung and King Jaroslav in Russia he was restrained in admitting an immediate influence from Russia on the Christian life of Sigtuna.[32]

Even after the formation of Sigtuna as a new resource Old Uppsala and its national shrine continued to inspire the religious life of traditional Svea society. When exploring the interaction of religion and politics among the Svear Olof Sundqvist is very critical of the way in which the idea of "sacral kingship" had been adopted in the study of the ancient Norse religion and more precisely in the scholarly discussions about the Uppsala cult.[33] Even so, starting from scratch and rereading his sources he is able after a systematic analysis to illustrate how "rulers" in Svea society did perform religious functions. This caused dramatic clashes of loyalties when a "ruler" wanted to convert to Christianity and interact on the international scene with Christian colleagues. Against this background Sundqvist can make use of Adam's account of the diplomacy of kings Olof and Stenkil in the formation of diocesan sees in Skara and Sigtuna.[34]

Yngve Brilioth is more dependent on the way the idea of "sacral kingship" had been adopted in the discussion about the Christianization of Sweden. However he was fairly modest in his recognition of the sacral duties of the Svea king even if he did emphasise the retarding role of the national shrine due to the way Svea kings had to balance their religious loyalties.[35] Most likely Brilioth would not have objected to Sundqvist's retinterpretation of the interaction of religion and politics in traditional Svea society. In his interpretation of the role of Olof Skötkonung Brilioth did present him as the first Christian king of

30 Brilioth 1948, 17.

31 *Ibid.*, 23–24.

32 *Ibid.*

33 Sundqvist 2000, 17–35.

34 *Ibid.*, 125–128, and 274–275. — Compared to Brilioth and Staecker, Sundqvist is less interested in continued developments in Sigtuna after the time of Olof Skötkonung.

35 Brilioth 1948, 14, 19, 22–24, 31–32, and 34.

Sweden. He was baptized by Bishop Sigfrid in Husaby.[36] Brilioth followed Adam as regards the early foundation of the diocese of Skara and did not raise the issue as to why King Olof did not try to make Sigtuna the first diocesan see in Sweden.[37]

As regards continued developments in Sigtuna as a religious anti-pode to the national shrine in Old Uppsala Jörn Staecker is most advanced, when he suggests that King Edmund made Sigtuna an independent archdiocesan see. Brilioth preferred to follow Adam and illustrated how the archdiocese of Hamburg-Bremen in negotiations with king Stenkil established the diocese of Sigtuna with Adalvard the younger as the first bishop.[38] This enterprising bishop was discouraged by King Stenkil when he wanted to dismantle the national shrine in Uppsala.[39]

Yngve Brilioth draws on Helge Ljungberg in suggesting a certain rythm in the revival of traditional resistance aganist the advancing new religion which was affected by the sequence of the regular national sacrifices in Uppsala.[40] A final such revival errupted at the time of King Inge Stenkilsson. It is echoed in the *Hervarar saga.*[41]

Due to the lack of sources Yngve Brilioth has to be brief and tentative in his discussion about the transfer of the diocese of Sigtuna and formation first of a diocese of Uppsala and later on of the archbishopric. In the so called *Florencelist* from the 1120s there is still a reference to the diocese of Sigtuna and Brilioth did not rule out that there are remnants to be seen of the first cathedral in the province of Uppland.[42] The latest recorded bishop of Sigtuna was Henrik, who died in the battle at Fotevik in early June 1134.[43] Since then King Sverker evolved as a new ruler with national claims in Sweden. From his time we also hear of "*Siwardus obsaliensis episcopus*" and of the erection of the cathedral of Old Uppsala. Brilioth, however, did not involve himself in a discussion as to whether Erik Jedvardson may have had an interested in preserving Sigtuna as a continued ecclesiastical centre.[44]

---

36 *Ibid.*, 22.

37 *Ibid.*, 23-24. — Nor did Jörn Staecker raise that issue, cf *idem* 1999, 361-363.

38 Brilioth 1948, 31. Cf Staecker 2000, 375.

39 Brilioth 1948, 31-32. Cf Staecker 1999, 375. It is remarkable that Sundqvist does not pay attention to this involved phase in the early Christian history of traditional Svea society.

40 Cf Ljungberg 1938.

41 Brilioth 1948, 34. Cf Sundqvist 2000, 166-167.

42 Brilioth 1948, 40.

43 *Ibid.*, 40-41.

44 *Ibid.*, 41-42. — In the light of new archeological finds in Sigtuna questions remain to be explored in the early Church History of that city.

From the Ancient Sanctuary to a new National Shrine in Uppsala

From the 1140s, thus, religious developments in Uppsala were characterised by other dynamics than what were provided during the hightide of the traditional national shrine. Neither Brilioth nor Sundqvist are able to be specific when defining the exact date of the termination of the traditional cult in Uppsala and when the ancient sanctuary was dismantled.[45]

When speaking more concretely about the ancient national shrine in Uppsala Yngve Brilioth could use the term "sanctuary".[46] He could even refer to "the temple in Uppsala" and seems to have been inclined to think of a structure of its own.[47] Sundqvist is more precise. He is able to draw on Francois-Xavier Dillman's reinterpretation of Adam's *triclinium*, i.e. banquet hall, as the very description of what Adam interpreted as *templum*.[48]

Given what Sundqvist has presented about the interaction of religion and politics in traditional Svea society we easily understand what a traumatic experience there must have been to faithful adherents of the Uppsala cult, when their rulers were not any longer inclined to allow the banquet hall in the royal mansion be used for religious purposes. This fateful development ended with the erection of the cathedral as a new national shrine in Uppsala. When exploring the architectural dimension of that history Sundqvist is more detailed than Brilioth.[49]

Yngve Brilioth is well aware of one intriguing issue in the foundation of the new archbishopric in 1164 and the evolving new cult in Uppsala. During the Nordic mission of Nicolaus Breakspear in 1152–1153 the papal emissary had identified King Sverker as a true heir of the *regnum*, which Gregory VII had promised old King Inge. Due to the ongoing struggles in Sweden, however, Nicolaus had not found time ripe to establish a new church province with Uppsala as the archepiscopal see. Instead it was not until 1164 that Pope Alexander during the reign of Karl Sverkersson declared Sweden a new church province. A monk from the Cisterician monastery Alvastra in Oestrogothia was

45 Brilioth 1948, 40, and Sundqvist 2000, 275, where it is suggested that "the public pagan cult at Uppsala had lapsed in the first decades of the 12th century at the latest". — With his special focus on cross- and crucifix-pendants Staecker does not attend to this issue.

46 Brilioth 1948, 10 and 19.

47 *Ibid.*, 23 and 31.

48 Sundqvist 2000, 109–112, with reference to Dillman in Hultgård (*ed.*) 1997, 65–67.

49 Brilioth 1948, 40. Cf Sundqvist 2000, 275.

called upon to become the first archbishop of Uppsala.[50] Even so it was St Erik who became the patron saint of the new church province.[51]

When exploring this issue Yngve Brilioth highlights the role of Knut Eriksson, who overcame Karl Sverkersson in the battle at Visingsö in 1167 and ruled Sweden until 1191. After initial problems Knut managed to restore links with Archbishop Stefan as well as with Pope Alexander III.[52] Brilioth even suggested that Archbishop Stefan was keen to form the embryo of a regular chapter in Uppsala with responsibilities for the religious life in the cathedral and in the archdiocese as a whole.[53] Brilioth did not discuss whether there were any Anglo-Saxon influences in the evolving chapter or to what extent there were Anglo-Saxon initiatives in the formation of the St Erik's legend. Henrik Janson has recently been most far-reaching in this direction.[54]

Brilioth did not rule out political motives in Knut Eriksson's support of the cult of St Erik. One motivating factor was the need to counteract potential intentions of the family of the Sverkers to launch their ancestor as *rex et martyr*.[55] Sundqvist, too, recognizes this political motive behind the evolution of the new cult in Uppsala.[56] He goes on and adds genealogical considerations behind the evolving cult of St Erik. He traces a deliberate break with "the traditional 'taking' and 'deeming' ceremony" when appointing a new ruler.[57] This aspect is reinforced when we recall that the idea of hereditary kingship was involved in the papal view of *regnum*.

Neither Brilioth nor Sundqvist explore to what extent the launching of the cult of St Erik in Uppsala was a deliberate move to confirm the transition of ecclesiastical power from Sigtuna to Uppsala. Instead they go on and discuss the transfer of the archepiscopal see from Old Uppsala to Östra Aros in the 1270s. The relics of St Erik, too, were transferred and became "the most precious treasure" of the new national shrine in Östra Aros.[58] With reference to a local

---

50 Brilioth 1948, 41–58.

51 *Ibid.*, 50.

52 Brilioth 1948, 52, and 58–65.

53 *Ibid.*, 58–59.

54 Janson in Hultgård (*ed.*) 1997, 177–178, with reference to Jarl Gallén.

55 Brilioth 1948, 52.

56 Sundqvist 2000, 331. It should be noted that Fröjmark in Nilsson (*ed.*) 1996, 408–409, is very brief in his description of the evolution of the new cult in Uppsala. He does not discuss attempts to launch Sverker as *rex et martyr*.

57 Sundqvist 2000, 331–332.

58 Brilioth 1948, 50 and 116–117, and Sundqvist 2000, 278–279.

source in the archive of the chapter in Uppsala Brilioth even suggested that the translation took place on 28th July 1273.[59]

In his summary of this process Olof Sundqvist draws attention to the confirmation of Pope Alexander IV who ordered Bishop Karl of Västerås to see to it that the chapter be transferred from Old Uppsala to Östra Aros.[60] Brilioth was more keen to highlight the local initiatives. He referred to Bishop Henrik of Linköping, who after the death of Archbishop Laurentius chaired the provincial synod in Östra Aros in 1271 which decided in favour of the proposed transition. Brilioth also emphasised King Valdemar's support of this daring venture. His real favourite, however, was the archdeacon Folke Johansson Ängel, who implemented the transfer. In 1274 he took office as the first archbishop in Östra Aros.[61]

Conclusion: The Remaining Relevance of Yngve Brilioth

Yngve Brilioth was very modest when he on 14 July 1948 signed the preface to his handbook on Swedish Church History during the Middle Ages. Commenting on the first part of this handbook he said in translation: "Of course, I do not claim to present an independent scholarly investigation. With refrence to the ongoing discussion I intend instead to give a survey of what one at present is able to know."[62] He added a note about his characteristic interpretative approach.[63]

In the light of Sundqvist's and Staecker's new and fresh scholarly contributions to the study of the Christianization of Sweden it has proved to be quite rewarding to reread what Yngve Brilioth had to say about this religio-historical and ecclesiastical process. To a remarkable degree he stands forth as a reliable guide in this field of study as well.

---

59 Brilioth 1941, 18. Cf *idem* 1948, 117.

60 Sundqvist 2000, 279.

61 Brilioth 1941, 9–22, and *idem* 1948, 116–119.

62 Brilioth 1948, 5.

63 *Ibid.*, 5–6.

Bibliography

Brilioth, Y. 1915a. *Den påfliga beskattningen af Sverige intill den stora schismen* (Diss. Uppsala). Uppsala.

Brilioth, Y. 1915b. Rec. av K.B. Westman, Den svenska kyrkans utveckling från S:t Bernhards tidevarv till Innocentius III:s, i *Historisk tidskrift* 35, 18–26.

Brilioth, Y. 1930. Sankt Eskil, Sankt Botvid och Sankt David. Något om hur Sverige kristnades, i *Julhelg*, 27–34.

Brilioth, Y. 1932. *Högmedeltiden*. Världshistorien skildrad i dess kulturhistoriska sammanhang, 3. Stockholm.

Brilioth, Y. 1934. Rec. av T. Schmid, Sveriges kristnande. Från verklighet till dikt, i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 10, 376–380.

Brilioth, Y. 1941. *Den senare medeltiden 1274–1521*. Svenska Kyrkans Historia, 2. Uppsala.

Brilioth, Y. 1948. *Medeltiden*. Handbok i Svensk kyrkohistoria, 1. Stockholm.

Dahlbäck, G. 2000. Rec. av S.E. Pernler, Sveriges kyrkohistoria, 2. Hög- och senmedeltiden, i *Kyrkohistorisk Årsskrift 2000*, 263–265.

Dillmann, F.-X. 1997. "Kring de rituella gästabuden i fornskandinavisk religion", i Hultgård, A. (*ed.*) 51–73.

Fröjmark, A. 1996. "Från Erik pilgrim til Erik konung. Om helgonkulten och Sveriges kristnande", i Nilsson, B. (*ed.*), 387–418.

Hallencreutz, C.F. 1984. *Adam Bremensis and Sueonia*. Acta Universitatis Upsaliensis, C, 47. Uppsala.

Hallencreutz, C.F. 1986. "Rimbert, Sverige och religionsmötet", i *Boken om Ansgar. Rimbert: Ansgars liv*. Övers. E. Odelman. Med kommentarer av A. Ekenberg, C. F. Hallencreutz, S. Helander, A. Härdelin och E. Odelman. Stockholm, 163-180.

Hallencreutz, C.F. 1993. *När Sverige blev europeiskt. Till frågan om Sveriges kristnande*. Borås.

Hultgård, A. (*ed.*) 1997. *Uppsalakulten och Adam av Bremen*. Falun.

Hultgård, A. 2000. Rec. av H. Janson, Templum noblissimum. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konflikterna i Europa kring år 1075 (Diss. Göteborg). Göteborg, i *Kyrkohistorisk Årsskrift 2000*, 262–263

Janson, H. 1997. "Adam av Bremen, Gregorius VII och Uppsalatemplet", i Hultgård, A. (*ed.*) 1997, 131–195.

Janson, H. 1998. *Templum Noblissimum. Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konflikterna i Europa kring år 1075* (Diss. Göteborg). Göteborg.

Ljungberg, H. 1938. *Den nordiska religionen och kristendomen. Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden*. Nordiska texter och undersökningar, 11 (Diss. Uppsala). Stockholm.

Nilsson, B. (*ed.*) 1996. *Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv*. Projektet Sveriges kristnande, 5. Uppsala.

Staecker, J. 1999. *Rex regnum et dominus dominorum. Die wikingerzeitlichen Kreuz- und Kruzifixanhänger als Ausdruck der Mission in Altdänemark und Schweden*. Lund Studies in Medieval Archaeology, 23. Stockholm.

Sundqvist, O. 2000. *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society* (Diss. Uppsala). Uppsala.

Westman, K.B. 1915. *Den svenska kyrkans utveckling från S:t Bernhards tidevarv till Innocentius III:s*. Stockholm.

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 275–295

Zwei Goldbrakteaten von dem Söderby-Fund aus der Kultregion von Altuppsala. Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LX

VON KARL HAUCK

Zu dem Thema dieses Bandes analysiere ich die Bildchiffren der Goldbrakteaten von dem Neufund IK 583 Söderby-B und von IK 522 Söderby-D aus der Kultregion Altuppsala. Die Götterbild-Amulette des Brakteaten-Horizonts entstanden in einem geistigen Aufbruch als eigenständige Gattung eines authentischen Polytheismus im Norden. Im Jahr 2000 kennen wir nunmehr 590 Model und mehr als 940 Exemplare.[1] Diese Gattung überliefert ungleich mehr Bildchiffren als Runeninschriften. Beide Zweige der Überlieferung begegnen in recht unterschiedlicher Beschaffenheit. Der Nachweis von produzierten Spitzenqualitäten beginnt jetzt erst. Solche Spitzenqualitäten sind auf Exemplaren zu treffen mit Wechselbeziehungen zwischen den zeit- und modelgleichen Bildchiffren mit ihren Runenformularen. Diese Wechselbeziehungen finden sich einerseits zwischen Bildchiffren von Göttern mit göttlichen ‚Ereignis'- und Kultnamen, wie das Heinrich Beck mit seiner Erörterung des Namensproblems auf den Goldbrakteaten erhellt (s. Anm. 25 und 46). Diese Wechselbeziehungen finden sich andererseits gleichfalls zwischen motivischen Bildchiffren und runischen Formelwörtern, wie Wilhelm Heizmann unten in Anmerkung 36 zitierten Ausführungen darlegt. Zur Auswertung der polytheistischen Goldbrakteaten benötigen wir daher Archäologen, Fachvertreter mehrerer Philologien und Historiker zur Ikonographie als geschichtlicher Hilfswissenschaft.[2]

---

1 Axboe 1998,1, S. 323–327; Axboe 1998,2, S. 231–252.

2 S. dazu das interdisziplinäre Bündnis Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - *Beck* - Behr - Pesch 2000, S. 28–31 mit Fig. 8b, S. 37–40 Fig. 9 mit exemplarischen Auswertungen von Prägungen in Spitzenqualitäten der Herstellung durch die Wechselbeziehungen, die sie zwischen zeit- und modelgleichen Bildchiffren sowie Runenformeln bezeugen.

I. Einführende Übersicht über die goldenen uppländischen Götterbild-Amulette

Das zentralschwedische Uppland bietet nur eine begrenzte Zahl an Funden goldener Götterbild-Amulette mit insgesamt 15 Exemplaren (Fig. 1):[3]

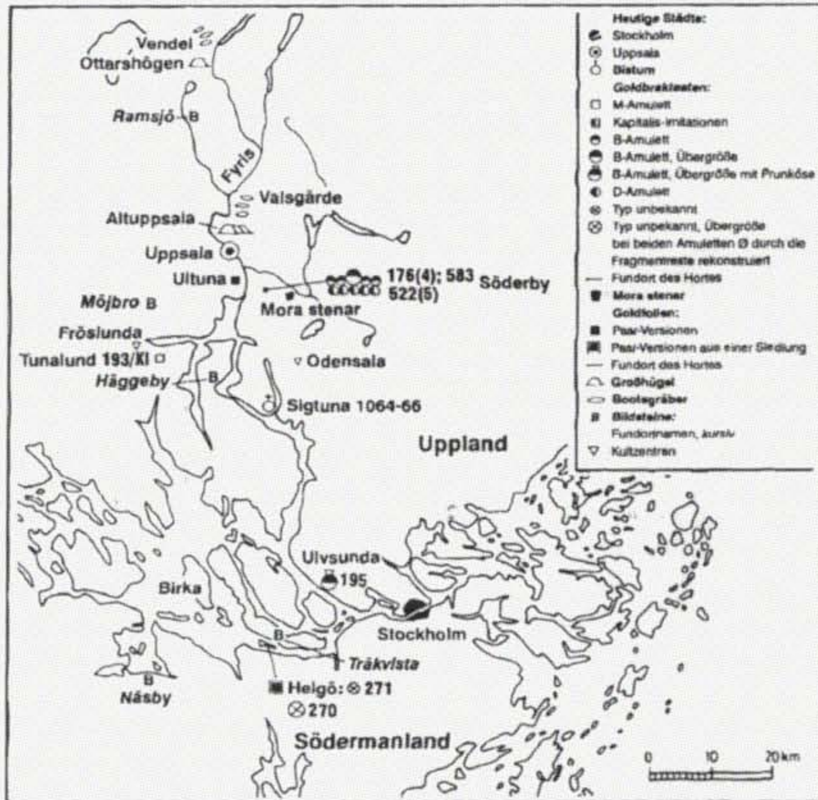


Fig. 1 Karte des Fyrisfluß-Gebiets und des östlichen Mälarsees als sakraler Landschaft mit ausgewählten Denkmälern, zu denen auch goldene Götterbild-Amulette gehören.

---

3 *Lamm* - Hydman - Axboe - Hauck - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 4 Fig. 4.

Nr. 1	als Einzelfund eine zweiseitige geprägte Medaillon-Imitation IK 193 Tunalund-M mit Kapitalis-Imitationen aus dem weiteren Umland des überregionalen Zentrums Altuppsala;
Nr. 2 und 3	zwei Brakteaten-Fragmente unbekannten Typs IK 270 Helgö in rekonstruierbarer Übergröße und IK 271 Helgö, beide von der ‚heiligen Insel' im Mälarsee;
Nr. 4	als Einzelfund mit Prunkösung und breiter Randzone IK 195 Ulvsunda-B in Übergröße aus dem weiteren Umland von Helgö;
Nr. 5 - 8	die vier Prägungen von IK 176 Söderby-B aus dem näheren Umland von Altuppsala wie auch:
Nr. 9 – 14	die fünf ‚Crux gemmata'-Prägungen IK 522 Söderby-D[4] und:
Nr. 15	der Neufund von 1995 IK 583 Söderby-B in Übergröße.[5]

Die Götterbild-Amulette in Übergröße sind grundsätzlich seltener und weisen auf eine Herkunft aus regionalen und überregionalen Zentren mit ihren Kultregionen[6]. Diese Regel wird von der Medaillon-Imitation IK 193 Tunalund-M dadurch variiert, daß IK 193-M in der Nähe des Kultorts Fröslunda gefunden wurde[7]. Von den regionalen Fundorten ist der interessanteste Söderby aus dem Umland von Altuppsala mit den Mora-Steinen als Versammlungsort der Einwohner der beiden größten svealändischen *folk*-‚Lande' mit einem spät bezeugten Ritual der Königserhebungen. Durch den Fund des Ensembles von zehn Brakteaten aus Söderby stellt sich die Frage nach einer Tradition, die vielleicht bis in die Völkerwanderungszeit zurückreichen könnte. Der Platz lag vor der Landhebung an dem Schiffahrtsweg von der Ostsee bis in das überregionale Zentrum.[8]

---

4 Zu Nr. 1 IK 1; zu Nr. 2 und 3 IK 2; zu Nr. 4 sowie zu Nr. 5–8 und 9–14 IK 1. Die Auswertung der uppländischen Goldbrakteaten von Hauck 1994 ist durch neue Einsichten wie z.B. zu IK 195 Ulvsunda-B S. 260 ff. Fig. 30 oder zu dem dort nicht erörterten IK 522 Söderby-D teilweise überholt.

5 *Lamm* - Hydman - *Axboe* - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 1–9; 12–18; 19–34, 60–66.

6 Ein Musterbeispiel dafür in Südskandinavien bietet IK 51,3 Gudme-B mit seinem Drei-Götter-Brakteaten in Übergröße in IK 3 Teil D; vgl. auch Axboe 1992, S. 94 f. Fig. 2.

7 Zu Fröslunda Andersson 1992, S. 247; vgl. auch den Drei-Götter-Brakteaten IK 51,2 [Stadt Odense-] Killerup-B ohne Übergröße wie auch bei den anderen Formular-Varianten dieses Motivs.

8 Schmidt 1984, S. 663–667; *Lamm* - Hydman - Axboe - Hauck - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 8 f.

Eine Analyse der Bildchiffren des Neufundes IK 583 Söderby-B (Abb. 1[9])



Abb. 1 IK 583 Söderby-B zeigt Einfärbungen der goldenen Oberfläche zur leichteren Lesbarkeit der Götter- und Tierfiguren in ungleicher Erhaltung. Hinzugefügt sind zwei Rekonstruktionen: 1. die einer riesigen Schlange (aus der schwedischen Erstveröffentlichung, wie der Brakteat, gezeichnet von C. Bonnevier, Stockholm, Statens historiska museum) links der Öse. 2. ein typenverwandtes Hund-Fragment von einem rogaländischen C-Brakteaten, gezeichnet von H. Lange, rechts der Öse. In der Randzone bezeugen die beiden rekonstruierbaren Tiere und vermutlich weitere Tier-Reste

9 Die Textfiguren der Brakteaten werden hier zur leichteren Lesbarkeit für Philologen stärker vergrößert wiedergegeben.

eine einheitliche Bewegung von einem Abgrenzungs-Strich unten rechts bis zu einem Abgrenzungs-Strich unten links. – Benennbar wird die Spitze der Bewegung von Riesenschlange und Hund durch die Schilderung von Snorri Sturluson in seiner Edda vom Aufmarsch der Götterfeinde zur Endzeit-Schlacht. Sie beginnt mit zwei Gegner-Paaren: der Midgardschlange und dem Gott Thor sowie dem Hund Garm und dem Gott Týr. Der Aufmarsch der Götterfeinde fand auf dem Kampfplatz der Endzeit-Schlacht statt. Ihn haben wir gleichfalls – zeitlich später – durch einen von ‚Abgrenzungs-Strichen' gerahmten Ausschnitt mit den beiden toten Göttern Thor und Týr, dem ‚einhändigen Asen', in der Randzone unten vor uns. Die zeitlich weit entfernte schriftliche Überlieferung ist so präzise, daß die unterschiedlichen Zeiten und dieselbe Örtlichkeit für die Untier- und die Göttergestalten identifizierbar sind, ja der Kampfplatz sogar mit einem eigenen Namen. Wie weit er zurückreicht, ist bei ihm allerdings eine offene Frage. Infolge der darstellerischen Kontexte sprechen die goldenen Bildchiffren unübersehbar dadurch, daß wir sowohl bei den Götterfeinden wie gleichfalls bei den Gottheiten mit den authentischen Benennungen rechnen dürfen, die später in den schriftlichen Texten in sprachlich jüngeren Formen aufgeschrieben wurden. – Auch die Bildchiffren im zentralen Bildfeld führen auf einen hier erstmals so darstellerisch wiedergegebenen mythischen Ort mit den dämonischen Untieren als Gruppen-Wesen in der endzeitlichen Helwelt und auf den Gott Balder während seiner postmortalen Existenz in einer dramatischen Verschlechterung. Sichtbar wird das durch Balders Wiedergabe in einer Sturz-Chiffre. Sowohl Bildchiffren von Medaillon-Imitationen wie von Brakteaten bezeugen ebenso Balder in der Helwelt, wie auch mit dem Stab-Zepter, das hier, signifikant für die Bedrohung des jungen Gottes an dem mythischen Ort, gekippt wiedergegeben ist. Die Benennbarkeit Balders in seiner Helwelt-Existenz wird später – zumindest grundsätzlich – gleichfalls von Snorri Sturluson überliefert. Sowohl die Varianten der Götterfeinde wie die zwei toten Gottheiten werden von IK 583-B als Ragnarök-Bezeugungen in zwei verschiedenen mythischen Phasen dargestellt, die in einen inneren Zusammenhang gehören: Einmal mit dem Aufmarsch der Untiere, die sich aus der Ordnung der alten Erde befreiten; dann später mit dem Ausschnitt aus jenem Kampfplatz mit den zwei göttlichen Toten sowie außerdem mit der Helwelt. Dort wird das ‚Martyrium' Balders (und zwar durch mit abgestuften Blautönen eingefärbten Dämonen unmittelbar zu zweit sowie zu dritt in einer Bewegung am inneren Bildfeldrand von links nach oben – fragmentarisch – und nach rechts zur Verstärkung der Attacke) dargestellt. Die Zusammenschau der göttlichen Toten infolge der unterschiedlichen Dämonen-Attacken variiert auf diesem neu gefundenen Drei-Götter-Brakteaten einen dreigliedrigen Topos der imperialen Triumphalkunst für Gefallene mit Balder in einer Sturz-Chiffre im Zentrum sowie mit Thor und Týr, die im unteren Abschnitt der Randzone einander gegenüberliegen.

Die stärker reduzierte Erhaltung der Bildchiffren in der Randzone von IK 583-B ermöglichte zunächst dort nur die Identifizierung des Gottes Týr, des ‚einhändigen Asen', links am unteren Bildrand und im Bildzentrum die des Gottes Balder. Beide Gestalten sind ikonographisch als Götter durch ihre übergroßen Hände erkennbar und werden auf IK 583-B in Ragnarök-Zusammenhängen wiedergegeben. Die späte Schriftüberlieferung des Nordens kennt allerdings keine Details vom Balder-Schicksal in den Ragnarök. Denn die visionäre Schilderung der Endzeit-Schlacht während den Ragnarök beginnt in Snorri Sturlusons Gylfaginning mit den Einzelkämpfen von Gegnerpaaren wie den

,Duellen' zwischen der Midgardschlange und dem Gott Thor sowie dem Hund Garm mit dem Gott Týr, dem ,einhändigen Asen'.[10]

Ohne den späten Snorri Text bereits einzubeziehen, hat Jan Peder Lamm mit der Zeichnerin C. Bonnevier den trümmerhaften Restbefund links der Öse als größtes schlangenhaftes Wesen auf IK 583-B rekonstruiert.[11] Nach Snorris zitiertem Text ist dieses Untier als Midgardschlange benennbar. Dem Snorri-Text zufolge muß ihr Gegner auf IK 583-B, wenn auch leider unzulänglich erhalten, am unteren Bildrand rechts neben Týr, dem ,einhändigen Asen', Thor sein. Da Snorri als Týrs Gegner den Hund Garm bezeugt, wird rechts der Öse der Restbefund interessant. Zwar kennt die Brakteaten-Überlieferung bisher Garm nicht, aber andere Hunde als Typenverwandte. Sie überliefert rogaländisch IK 146 Røgenes-C in der Begleitung Odins des göttlichen Arztes für Balders Fohlen. Das eine von den beiden Tieren läßt sich spiegelbildlich als eine vollständigere erhaltene Hunde-Parallele im Brakteaten-Horizont verwenden. Es wurde daher über dem Originalfoto von Abb. 1 rechts der Öse die Hunde-Parallele und links der Öse die rekonstruierte Midgardschlange hinzugefügt. Der erhellende Typen-Vergleich ist wesentlicher als die gegensätzlichen Funktionen der Hunde auf IK 583-B und IK 146 Røgenes-C: in Uppland als ,furchtbares Untier' (Snorri) und in Rogaland der Hund als Heilgehilfe des göttlichen Arztes auf IK 146-C.[12]

Allerdings sind auf IK 583-B in der Randzone die Gegnerpaare auf unterschiedliche Zeiten des Geschehens aufgeteilt. Die Dämonen-Gruppe marschiert zum Kampfbeginn auf. Der heillose Ausgang des endzeitlichen Kampfes wird durch die Bildchiffren der Götter konkretisiert. Die dämonischen Repräsentanten, die aus der bis dahin geltenden kosmischen Ordnung ausbrechen werden, erscheinen als Spitze einer umfassenderen Bewegung von dem Abgrenzungs-Strich rechts unten (mit einer Art ,Gefolge' in Restbefunden, die kaum deutbar sind) bis zu dem Abgrenzungs-Strich links unten. Vor diesem Abgrenzungs-Strich beginnt der Kopf, Hals und Rumpf der Midgardschlange, soweit sie erhalten ist, vor einer Fülle von Restbefunden. Die Chiffren-Folge in diesem Hauptteil der Randzone deutet auf einen Aufmarsch, zu welchem der eben zitierte Snorri-Text zahlreiche Details überliefert. Dagegen treffen wir in einer

---

10 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 22, 61, 66 f. sowie 18–23 mit Fig. 5, 61; Snorri Sturluson 1984, 51. Kap. S. 595, 616 ff. mit Anm. 30 und 32; de Vries 1957, S. 18 f., 142 f.; Turville-Petre 1964, S. 75 f.; Beck 1986, S. 2 f., 5; Simek ²1995, S. 272 f., 330 ff., 403 ff., 406 ff., 410 f., 430 ff.; von See - La Farge - Picard - Priebe - Schulz 1997, S. 322 ff.; Heizmann 1999b, S. 421 ff., 424; Beck 2000, S. 300–305.

11 Lamm - Hydman - Axboe 1999, S. 238 Fig. 10b.

12 Hauck 1977, S. 115 f. mit Abb. 19; Simek ²1995, S.123, mit Hinweis darauf, daß Garm „eine bekannte Gestalt der nordischen Mythologie war", wie zahlreiche Kenningar beweisen; Marold 1998, S. 47; Zernack 1998, S. 448 ff.; Nedoma 2000, S. 216 f.

späteren Phase die zwei toten Götter Thor und Týr zwischen den beiden Abgrenzungs-Strichen auf einem Ausschnitt jenes Kampfplatzes der Endzeit-Schlacht. Bei Snorri Sturluson heißt dieser Kampfplatz Vígríðr.[13] Um 1000 kennt Snorris Hauptquelle die ‚Weissagung der Seherin', die Völospá, zumindest in den Str. 50 und 56 eines der Gegnerpaare der Endzeit-Schlacht: die Midgardschlange und Thor.[14] Zwar wird der Hund Garm in der Völospá mit dem mythischen Ort Gnipahellir (wo er nach Snorri angekettet war) in den Refrainstrophen 44, 49 und 58 genannt. Aber Týr als sein Gegner im Einzelkampf der Endzeit-Schlacht wird dort, im Gegensatz zu Snorris Text, nicht erwähnt.[15]

Snorri Sturluson schildert in der isländischen „Vergangenheitspräsenz" das mythische Geschehen nach skaldischen, eddischen und mündlichen Überlieferungen aus einstigen Kultregionen wie z.B. der von Altuppsala.[16] Snorris Darlegungen zu den Ragnarök, den Götter-Schicksalen, setzen den Zusammenbruch der kosmischen Ordnung auf der alten Erde voraus. Die Midgardschlange, die ein Sohn Lokis und ein Bruder des Fenriswolfes ist,[17] wird aus der Meer-Behausung auf das Land ausbrechen. Der Hund Garm wird sich von der Kette in Gnipahellir, der ‚überhängenden Höhle' als mythischem Ort,[18] befreien.

Die Übergröße von IK 583-B aus der Kultregion Altuppsala gibt erstmals auf den goldenen Amuletten Thor wieder, den mächtigsten der Götter in Altuppsala. Die Hymiskviða benützt später die Tradition der ‚skaldischen' Termini und nennt Thor: den ‚Alleintöter der Schlange', ‚der die Menschen schützt'.[19] Im Gegensatz dazu hellen die vier modelgleichen Odinsprägungen von IK 176 Söderby-B samt ihrer Formularfamilie die Düsternis dieser Perspektive entscheidend auf, wie unten anzumerken ist.[20]

Wie bereits in meiner früheren Argumentation zu IK 583-B ausgeführt, befindet sich im zentralen Bildfeld dieses Brakteaten der von Dämonen be-

---

13 Snorri Sturluson 1984, 51. Kap. S. 595, 610 f. Anm. 21–23; de Vries 1957, S. 396 ff.

14 Edda ^{5}1983, S. 11, 13, Völospá Str. 50 und 56; Turville-Petre 1964, S. 75 f.; Nordal - Wilts 1980, S. 95 f., 105 f.; Simek ^{2}1995, S. 330 ff.; The Poetic Edda 2 1997, S. 20, 22 Str. 47 und 53, S. 57–59, 69–73, 146, 150 f.

15 Zu den Refrainstrophen Edda ^{5}1983, S. 10 f., 14; The Poetic Edda 2 1997, Str. 43, 46, 55 S. 18 ff., 22 f., 56 f., 59, 86, 144; de Vries 1957, S. 19.

16 Wolf 1993, S. 273; Hultgård 1997; Duczko 1998, S. 409 f.

17 Edda ^{5}1983, S. 92 Hymiskviða Str. 23 f.; Dillmann 1994, S. 368; von See - La Farge - Picard - Priebe - Schulz 1997, S. 326 ff.; Heizmann 1999,1, S. 229 ff., 244 ff.

18 Snorri Sturluson 1984, 51. Kap. S. 594 f., 607 Anm. 14, 617 f. Anm. 32 und 33; Simek ^{2}1995, S. 138.

19 Beck 1986, S. 2 f., 5; Hauck 1994, S. 205 f.; *Lamm* - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 8 f., 18 f., 60; Edda ^{5}1983, S. 92 Hymiskviða Str. 22; von See - La Farge - Picard - Priebe - Schulz 1997, S. 322 ff. – Siehe dazu unten nach Anm. 44.

20 Siehe dazu unten nach Anm. 42.

drängte Gott Balder und zwar – bisher in dieser Version unbekannt – während seiner endzeitlich verschlechterten Helwelt-Existenz. Balder wird also auf IK 583-B in einem weiteren mythischen Ort tradiert, den später – wenigstens grundsätzlich – auch Snorri als Hel-Aufenthalt bezeugt.[21] Dabei wird Balder in gleicher Größe wie Thor und Týr in einer Variante der bisher bekannten Drei-Götter-Brakteaten wiedergegeben.[22] Wir haben also hier aus Uppland einen neuen Drei-Götter-Brakteaten vor uns mit einer anderen Dreiheit. Bisher variierte diese Dreiheiten Balder als zentrale Gestalt – in der Kaiserbild-Nachfolge – und zwar in Opferzusammenhängen.[23] Nunmehr handelt es sich um ein achtes, bisher unbekanntes Formular, das die drei Götter einheitlich mit ihren endzeitlichen Schicksalen wiedergibt.

Im Brakteaten-Horizont werden auf den bis heute bekannten Exemplaren je einmal die Midgardschlange sowie Týr mit dem Fenriswolf in der kosmischen Ordnung der alten Erde überliefert. Auf dem Revers des nordjütischen Doppelbrakteaten Lyngby-A aus der Kultregion Albøge[24] ist die Migardschlange ringförmig dargestellt (Fig. 2), die ‚sich in den Schwanz beißt'.

Diese Ringform der Schlange ist, um eine Bildchiffre als Wiedergabe von dem menschlichen ‚Wohnort in der Mitte' der Erde gelegt, zu erwägen. Allerdings wurde diese Ordnung der alten Erde erst erreicht nach einer Vorgeschichte, die Snorri überliefert. Sie setzt die Halbwüchsigkeit des Untiers voraus und ermöglicht so eine der Machttaten Odins und zwar die seines Meer-Wurfs des noch jungen Untiers.[25] Allein diese Halbwüchsigkeit ermöglichte dem Gott auch bei dieser unheilabwehrenden Machttat einen seiner Auftritte in seiner bisher noch nicht erkannten Rolle als ‚Allkämpfer' und ‚Allfreund'. Sie wird in zeit- und modelgleichen Bildchiffren und Runen durch IK 161 Skodborg-B, einer Prägung in Spitzenqualität, bezeugt.[26] Der Dichter der Hymiskviða bezeichnet später die drachenartige riesige Schlange, welche ‚die Götter hassen', als [heran-

---

21 Snorri Sturluson 1984, 53. Kap. S. 637 f., 641 f. Anm. 5.

22 Davon sind zu unterscheiden die nordseeländischen und jütländischen Balder-Miniaturen wie z.B. IK 50 Raum Esrom-C oder IK 353 Raum Tønder-B; Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 19 f. Fig. 5 oder 23 f. Fig. 6.

23 Exemplarisch dazu Hauck 1998, S. 45 Fig. 4, 49–56; Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 41–46, 56–60.

24 Kousgård Sørensen 1992, S. 231.

25 Snorri Sturluson 1984, 34. Kap. S. 412, 419 ff. Anm. 5; de Vries 1957, S. 359 f., 372 f.; Simek ²1995, S. 271 f.; Heizmann 1999,2, S. 428 f. Abb. 9, noch ohne die Bildchiffre für den ‚Wohnort in der Mitte' der Erde zu berücksichtigen. Zur Variante der Bildchiffre vom ‚Wohnort in der Mitte' der Erde auf dem gotländischen Bildstein Havor II Hauck 1983, S. 511.

26 Lamm - Hydman - Axboe - Hauck - *Beck* - Behr - Pesch 2000, S. 37–40.

gewachsen zur] ‚Umgürtung aller Länder'.[27] Die Hymiskviða „ist das einzige Götterlied der Edda, das einen skaldisch bezeugten Stoff aufgreift" und zwar mit ‚skaldischen' Termini, die hier häufiger zitiert werden.[28]

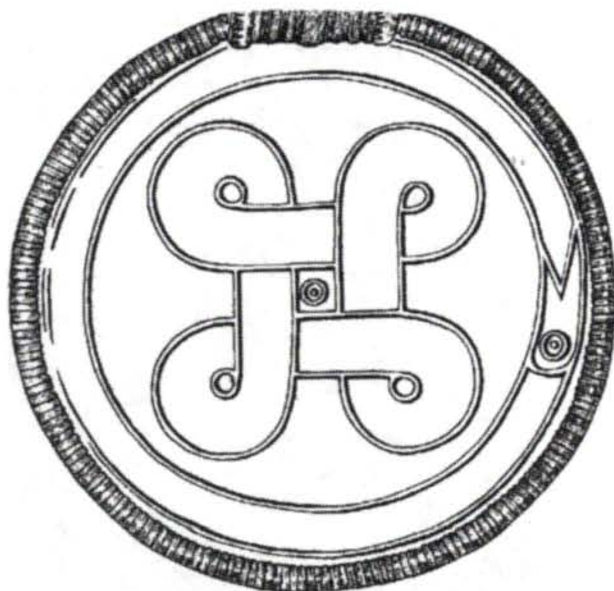


Fig. 2 Der Revers von IK 297 Lyngby-A, aus Nordjütland, überliefert die Midgardschlange, die ‚sich in den Schwanz beißt', ringförmig um eine Chiffre vom menschlichen ‚Wohnort in der Mitte' der Erde.

In Snorris Meinung überlebt Thor – aus heutiger Sicht nur schwer verständlich – den Endzeit-Kampf als Sieger, da er nach dem Tod der Midgardschlange erst nach einigen Schritten durch ihr Gift stirbt. Der Text lautet: ‚Thor wird über die Midgardschlange siegreich sein. Danach wird er neun Schritte von ihr weggehen. Dann wird er tot zur Erde fallen wegen des Giftes, das die Schlange auf ihn versprühen wird.'[29] „Erst wenn Thor im letzten Kampf mit der Midgard-

27 Edda ^{5}1983, S. 92 Hymiskviða Str. 22; von See - La Farge - Picard - Priebe - Schulz 1997, S. 322 ff.

28 Von See - La Farge - Picard - Priebe - Schulz 1997, S. 276, s. unten nach Anm. 44.

29 Snorri Sturluson 1984, 51. Kap. S. 595, 616 Anm. 30; Faulkes 1996, S. 54.

schlange den Tod finden wird": ‚müssen auch die Menschen alle die Heimstatt, Midgard, räumen' (Fig. 2).[30]

Wir wenden uns nunmehr dem Gott Týr zu, dem ‚einhändigen Asen'. Im Brakteaten-Horizont kennen wir Týr bisher aus dem västergötländischen Kerngebiet der Odins-Verehrung von dem Avers des Doppelbrakteaten IK 190-B (mit dem D-Revers) aus der Kultregion Odinshög.[31] Die Bildchiffre des Averses gibt Týr zusammen mit dem halbwüchsigen Fenriswolf wieder (Fig. 3) und zwar in dem Moment, in dem das Untier ihm die Linke unter dem Handgelenk abbeißt. Von Snorri wird dieses Handgelenk als ‚Wolfsgelenk' überliefert.



Fig. 3 Der Avers von IK 190 Trollhättan-B mit Prunkösung, aus Västergötland, überliefert den Gott Týr in dem dramatischen Moment, in dem ihm der halbwüchsige Fenriswolf die linke Hand abreißt.

30 Edda [5]1983, S. 13 Völospá Str. 56; Beck 2000, S. 304 f.

31 Hauck 1992,2, S. 259 mit Abb. 22b und Anm. 134.

Es ist auf IK 583-B erkennbar dargestellt (Abb. 1). Dieses Motiv setzt voraus, daß Týr, im Gegensatz zu allen anderen Asen, kühn gewagt hat, das Unheil verheißende halbwüchsige Tier zu füttern und aufzuziehen.[32] Dem entsprechen in Skáldskaparmál, der ‚Sprache der Dichtkunst', Kap. 17 ‚skaldische' Termini für Týr: der ‚einhändige Ase', des ‚Wolfs Ziehvater' und der ‚Kampf-Gott'.[33] IK 190-B überliefert Týr in Herrscherpracht einschließlich seines – allerdings gekippten – Doppelknauf-Zepters als Unheils-Ankündigung in seiner rechten Hand, während der tote Týr auf IK 583-B nur noch durch die fehlende linke Hand identifizierbar bleibt. Diese älteste Überlieferung auf den Brakteaten IK 190-B Avers und IK 583-B stimmt darin überein, daß Týr seine linke Hand verlor. Der Týr wird von IK 190-B Avers (Fig. 3) – wie auch später von Snorri im 25. Kap. –[34] als ‚Kampf-Gott' gerühmt. Mit seinem Widerstand gegen den halbwüchsigen Wolf ermöglicht er den irdischen Menschen die Fortexistenz auf der alten Erde, während Thors Tod später die Menschen nötigt, ihre irdische ‚Heimstatt zu verlassen'. Jedoch hat Týr gleichzeitig eine Probe des tragischen Endzeit-Schicksals der Götter mit dem Verlust seiner linken Hand durchzustehen. Týr wird also keineswegs nur als Rechtsgott wiedergegeben, auch wenn er die kosmische Ordnung der alten Erde kühn verteidigt in einem Geschehen, das sich an die Vorzeichen des späteren Unheils anreiht.[35]

Vom Ende des Fenriswolfs in seiner riesenhaften Größe berichten die Bildchiffren von IK 166 Skrydstrup-B aus der südjütischen Kultregion Odins Vojens[36]. Diese Prägung in Spitzenqualität zeigt auf IK 166-B den bezwungenen Fenriswolf in der gleichen Größe wie Odin bei dessen *Wiedererscheinen auf der neuen Erde* zusammen mit den runischen Formelwörtern ‚Lauch', ‚Lebenskraut' und ‚Abwehr' in Wechselbeziehungen zu den Bildchiffren. Das entspricht

32 Snorri Sturluson 1984, 25. Kap. S. 348, 352 mit Anm. 8 und 9. Die frühen polytheistischen Bildchiffren vom Avers 190-B und von IK 583-B widerlegen die Mehrzahl der dort referierten Thesen.

33 Edda Snorra Sturlusonar 1931, S. 99 Z. 6 f., Faulkes 1996, S. 76; in den Bemerkungen zu Snorri Sturluson 1984, 34. Kap. S. 412, 425 f. Anm. 22 und 23 wird verständlicherweise irrig vorausgesetzt, die Gefährlichkeit von Lokis Kindern sei ein spätes Argument; de Vries 1999, hg. v. Stefanie Würth, XIII – XLV, S. 224 meint unglücklich, Snorri habe die ‚skaldischen' Termini für Týr „auf eigene Faust ersinnen müssen".

34 Edda Snorra Sturlusonar 1931, S. 99 Z. 7; Faulkes 1996, S. 76; s. dazu Snorri Sturluson 1984, 25. Kap. S. 348, 351 Anm. 3.

35 Mein Gespräch mit Heinrich Beck am 9.11.2000 regte den Gedanken an von Týrs Rettung des Fortbestandes der alten Erde.

36 Jørgensen 1983, S. 148; Kousgård Sørensen 1992, S. 231; Müller-Wille 1999, S. 72 Abb. 86,3.

ikonographisch den ähnlichen Odins-Versionen aus Uppland IK 176 Söderby-B und IK 195 Ulvsunda-B, wenn auch in einem anderen darstellerischen Kontext.[37] Angesichts dieser erst jetzt erkannten endzeitlichen Schlüsselbelege aus dem uppländischen Brakteaten-Horizont erweisen sich die Loki- und die Týr-Strophe in der Lokasenna, ihrer späten Datierung gemäß, als späte Version, denn sie gehen von einer fehlenden rechten Hand aus.

Die Loki-Strophe 38 lautet:

,Schweig du, Týr,
du konntest niemals
etwas Gutes zwischen zweien vermitteln;
deine rechte Hand
will ich erwähnen,
die dir Fenrir abriß.'

Die Týr-Strophe 39 lautet:

,Der Hand bin ich ledig,
aber du des berüchtigten Wolfes;
Unheil ist [unser] beider Schmerz;
der Wolf hat es auch nicht gut,
der in Fesseln muß
auf Ragnarök warten.'[38]

Im Gegensatz zu der Lokasenna als ungewöhnlichem literarischen Kunstwerk systematisiert Snorri die ihm in Folge seiner vielschichtigen souveränen „Vergangenheitspräsenz" schriftlich und mündlich zugängliche Überlieferung. Infolgedessen kann bei ihm In-Sich-Widersprüchliches berichtet werden. Das verdeutlicht das Beispiel Týrs. Er kann ebenso geschildert werden als schwergeprüfter ‚Ziehvater des Fenriswolfs' und rettender ‚Kampf-Gott' in frühester Bildüberlieferung und gleichfalls aus der Snorri zugänglichen mündlichen Tradition. Dennoch schloß das keineswegs aus, daß Snorri auch die später deutlich polemische Bezeugung aus christlicher Zeit von Týr als Rechtsgott einbezog, der, angeblich trügerisch, seine Schwurhand verloren haben soll.

Kurz, wir besitzen zu den späten Ragnarök-Texten in der Völospá und in Snorri Sturlusons Gylfaginning völkerwanderungszeitliche Ragnarök-Bildchiffren (Abb. 1) aus der Kultregion Altuppsala sowie südskandinavische Spitzenqualitäten der Brakteaten mit Wechselbeziehungen auf zeit- und modelgleichen Exemplaren wie IK 161 Skodborg-B und IK 166 Skrydstrup-B zwischen Bildchiffren und Runentexten. In die Vorgeschichte mit der kosmischen Ordnung der alten Erde kommen wir durch die Wiedergabe der Midgardschlange mit der Chiffre von dem menschlichen ‚Wohnort in der Mitte' der Erde (Fig. 2). Auf ihr

---

37 Heizmann 1999,1, S. 244–248; ders., in Druckvorber. 2; Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 24–31 mit Fig. 7, 7a und 8b, s. dazu unten nach Anm. 42.

38 Edda [5]1983, S. 104; von See - La Farge - Picard - Priebe - Schulz 1997, S. 460–465; The Poetic Edda 2 1997, S. 341, 365 f.; die Bemerkungen zu Snorri Sturluson 1984, 34. Kap. S. 412 f., 430 f. mit den Anm. 43–45 werden durch die frühen polytheistischen Bildchiffren widerlegt. Zum Euhemerismus bei Snorri Sturluson Marold 1998, S. 177 f.; Beck, im Druck, mir durch die Freundlichkeit des Verfassers in Druckfahnen zugänglich. Vgl. auch Hultgård 2001, mir durch die Freundlichkeit von H. Beck bereits im Manuskript zugänglich.

wird als bekannt vorausgesetzt die Machttat Odins seines Meer-Wurfs des halbwüchsigen Untiers. Dieses Untier war so zunächst ungleich leichter und wuchs erst heran zu der Riesengröße der ‚Umgürtung aller Länder' der Menschen zu einer Ringform. Sie konnte dann als Chiffre den menschlichen ‚Wohnort in der Mitte' der Erde auf dem Revers von IK 297 Lyngby-A umschließen.

Unmittelbar gelangen wir in die Vorgeschichte des halbwüchsigen Fenriswolfs durch den Avers von IK 190 Trollhättan-B (Fig. 3), wo der halbwüchsige Fenriswolf Týr die linke Hand abreißt, der damit zum ‚einhändigen Asen' wird. IK 583 Söderby-B (Abb. 1) schildert in mehr als zwei Dritteln der Randzone die Midgardschlange und den Hund Garm in dem mythischen Aufmarsch als Spitze der losbrechenden Dämonen mit ihrem Gefolge in hier ungedeuteten Restbefunden. Der Ausgang der ersten Einzelkämpfe der Endzeit-Schlacht-Vision wird auf dem mythischen Ort des Kampffeldes allein mit den toten Göttern Thor und Týr wiedergegeben. Thor wird gezeigt als Hauptgottheit von Altuppsala und später verherrlicht als ‚Alleintöter der Midgardschlange' ..., ‚der die Menschen schützt'. Týr wird (Abb. 1) als Toter so reduziert gezeigt, daß er nur noch durch den Verlust seiner linken Hand als der ‚einhändige Ase' benennbar blieb. Sein Widerstand gegen den halbwüchsigen Fenriswolf (Fig. 3) ermöglichte die Fortdauer der alten Erde bis zu dem Augenblick, in dem sich der ausgewachsene Riesenwolf aus seiner Fesselung zum Aufstand gegen die Götter losriß, so, daß bei dem Beginn der Endzeitschlacht der Wolf ‚Odin verschlingen wird', was dessen ‚Tod sein wird'.[39]

Im zentralen Bildfeld von IK 583-B wird Balders postmortale Existenz – dramatisch verschlechtert – in seinem ‚Martyrium' durch Helwelt-Dämonen als Gruppen-Wesen dargestellt. Zu jenem ‚Martyrium' Balders gibt es auf den Goldbrakteaten bereits ältere niedersächsische und westschwedische Versionen.[40] Daß sich Balders Helwelt-Existenz in den endzeitlichen Götter-Schicksalen dramatisch verschlechterte, wie das IK 583-B zugleich mit seinen älteren Formular-Verwandten dokumentiert, erhellen norwegische Medaillon-Imitationen. Von ihnen seien hier nur die folgenden zwei genannt: Erstens der Revers von IK 126 Mauland-M und zweitens der Avers von IK 86 Inderøy/Vika-M.[41] Daß die Bildchiffren der Brakteaten wie die Völospá und Snorri Sturlusons Gylfaginning zur Aufhellung der Düsternis der Ragnarök auch Balders Wiederkehr kennen, beweisen grundsätzlich IK 50 Raum Esrom-C aus Nordseeland und (als eine Art Gegenbild zum Zentrum von IK 583-B) IK 353 Raum Tønder-B aus Südwest-

---

39 Snorri Sturluson 1984, S. 595, 613 f. Anm. 26, 615 f. Anm. 29.

40 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - *Pesch* 2000, S. 19–21 Abb. 6a, b, 20 Fig. 5, 23 f. Fig. 6 sowie 67–76 mit Fig. 13.

41 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 47 Fig. 10 g und h, 51 f.

jütland.[42] In diese Zusammenhänge ist Balders Bezeichung als ‚Wunder', ‚wunderbare Gestalt' von den beiden modelgleichen fünischen Runen-Brakteaten IK 51,3 und IK 51,2 aus Gudme und [Stadt-Odense-] Killerup-B einzuordnen.[43]

Im polytheistischen Brakteaten-Horizont setzt Balders Wiederkehr als vorangehend Odins Wiederkehr voraus, mit der die Forschung bis vor kurzem nicht unwidersprochen rechnen konnte. Inzwischen haben neue Perspektiven die Diskussion wesentlich verändert. Bei unserem Thema, die Randzone auszuwerten, erörtere ich den jetzigen Stand der ikonographischen und philologischen Diskussion mit drei Hinweisen.

1. Die signifikanten ikonographischen Details vom *Hrafnáss* dem ‚Rabenasen', *Þrasarr*, dem ‚schnaubend Rasenden' sowie dem Gott der ‚Wut-Ekstase' erweisen Odin auf IK 176 Söderby-B sowie auf den anderen Prägungen dieser Formularfamilie als benennbare Hauptgestalt. Die Bildchiffren zeigen Odin, der von oben kommt, in einem kosmischen Kampf über einem dämonischen Untier, das ihm unterliegt.

2. Hat John Lindow 1997 zurecht hervorgehoben, daß man sich die letzten beiden Strophen der Völospá, der Liederedda leicht als einen kosmischen Kampf zwischen der Gestalt, die von oben kommt, und Nidhögg, der von unten kommt, vorstellen kann. Allerdings gilt seine These, daß man die Gestalt von oben mit keinem der Asen identifizieren kann, nur für das 13. Jahrhundert.

3. Die Bildchiffren von IK 176 Söderby-B sowie ihrer Formularfamilie nehmen motivisch vorweg, was die besonders überlieferte Strophe 65 f. der Völospá erörtert. Diese Strophe lautet:

> ‚Dann kommt der Gewaltige   zum großen Gericht,
> der starke, von oben,   der über alles herrscht'.

Dieser Wortlaut erlaubt die von Lindow 1997 nicht erreichbare Identifizierung des Asen. Denn inzwischen ermöglicht die Vers-Syntax von: ‚der über alles herrscht', die sinngleiche Identifizierung mit dem ‚Ereignis'-Namen Odins Alföðr, ‚All-Herr', ‚All-Herrscher'. Heinrich Beck hat diesen Nebennamen Odins als dritten All-Namen dieser Gottheit zusammen mit *Alawin*, ‚All-Freund', *Alawid*, ‚All-Kämpfer' erörtert. Auf diese Weise wird es möglich, den Dämonen Nidhögg, der von unten kommt, ungeachtet seiner jüngeren späteren Gestalt mit den Frühformen des Dämonen auf der Brakteaten-Überlieferung von IK

---

42 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 19–21 mit Fig. 5, 22 ff. mit Fig. 6.

43 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 56 f. mit Fig. 11, 58 f. mit Fig. 12, 62 f.

176-B und seiner Formularfamilie zu identifizieren.[44] Diese komplexe Argumentation brauchen wir hier nicht zu wiederholen. Hier genügt es, die unterschiedlichen drei All-Namen Odins zu bedenken.

Mit ihren darstellerischen Kontexten sprechen die Bildchiffren öfters unübersehbar dadurch, daß sie die Untier- und Götternamen mitteilen, die sich in jüngeren Texten erhalten haben, wie das bei IK 176 B der Fall ist. Die sprechenden Bildchiffren im Geleit gleichsinniger Runenformeln auf Spitzenqualitäten der Prägungen bestätigen das hohe Alter ebenso der Formelwörter wie der Ereignis- und Kultnamen der Götter. Jene mythischen Namen in den Frühzeugnissen der Völkerwanderungszeit sind bereits so authentisch wie in den späten Texten – dort allerdings sprachlich in jüngeren Formen. Dagegen ist bis jetzt ungeklärt, ob auch die Bezeichnungen der mythischen Orte wie Vígríðr und Gnipahellir in ihren sprachlichen Formen sich als jünger oder älter erweisen.[45]

Weiter bestätigt auch der Gebrauch ‚skaldischer' Termini, die zusammen mit den Bildchiffren überliefert werden, die Erreichbarkeit der Götternamen. Dazu hat Heinrich Beck geltend gemacht, daß Götternamen in den frühesten Runeninschriften mit ihrem Vokabular „unverkennbar ... die Nähe zur skaldischen Diktion der Schreibezeit" zeigen.[46] In den obigen Darlegungen erhellen das die ‚skaldischen' Termini ebenso für die Midgardschlange und Thor in der Hymiskviða zu IK 583-B wie die ‚skaldischen' Umschreibungen von Snorris Skáldskaparmál für die Bildchiffren von dem Avers IK 190 Trollhättan-B für Týr. Wir besitzen also mehrere unterschiedliche Zugänge zur Ermittlung der mythischen Namen. Dabei haben besonders Bedeutung die Namen auf den Spitzenqualitäten der Goldbrakteaten mit den zeit- und modelgleichen Wechselbeziehungen zwischen Bildchiffren und Runenformeln[47].

Die sieben bisher bekannten Drei-Götter-Brakteaten variieren in der ikonographischen Victoria-Nachfolge Loki (in Frauen-Gewandung und Männer-Haartracht), in der ikonographischen Mars-Nachfolge Odin als ‚Speergott' und in der Kaiserbild-Nachfolge Balder als zentrale Figur.[48] Ähnlich zeigt der neue achte Drei-Götter-Brakteat Balder in einer Sturz-Chiffre, wenn auch wie sonst bei diesem Formular in einem zentralen Bildfeld, sowie die toten Thor und Týr, die einander gegenüberliegen, zusammen in einem dreigliedrigen Topos der impe-

---

44 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - *Beck* - Behr - *Pesch* 2000, S. 26 ff., 37–40, 61, 67–70, 76–80 mit Fig. 17.

45 Snorri Sturluson 1984, S. 595, 610 f. Anm. 21–23, 618 Anm. 33; Simek [2]1995, S. 138.

46 Lamm - Hydman - Axboe - Hauck - *Beck* - Behr - Pesch 2000, S. 38.

47 Beck in Druckvorbereitung.

48 Hauck 1992,1, S. 467–503; Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 41 ff. Fig. 10a, 47 f. Fig. 10e,f, 56 f. Fig. 11–58 f. Fig. 12; Hultgård 2001.

rialen Triumphalkunst für Gefallene. Im Süden wurde diese ikonographische imperiale Konvention verwendet bei der Rühmung Davids in einem ravennatischen Psalter des 6. Jahrhunderts, der zwar selbst verloren ging, aber durch seine Funktion als Vorlage den Topos der Triumphalkunst an den karolingischen Stuttgarter Bilderpsalter weitergab, der um 830 in Saint Germain-de-Prés entstand.[49] Der Norden variierte zeitgleich im mittleren 6. Jahrhundert auf IK 583 Söderby-B (Abb. 1) denselben dreigliedrigen Topos der imperialen Ikonographie bei der Darstellung der drei heillosen Götter sowohl in der Helwelt der Ragnarök wie auf dem Ausschnitt des endzeitlichen Kampfplatzes.[50] Die düstere Beleuchtung der Bildchiffren von IK 583-B wird durch dessen Eingliederung in das Brakteaten-Ensemble mit IK 176 Söderby-B und IK 522 Söderby-D aufgehellt.

Eine Analyse des ‚Crux gemmata'-Motivs auf IK 522 Söderby-D

Im Brakteaten-Ensemble des Söderby Fundes haben sich fünf Prägungen von IK 522 Söderby-D erhalten. Birgit Arrhenius hat 1986 zuerst die ‚Crux gemmata' mit ihren je vier Gemmenpunkten auf den beiden Längsbalken und ihren je drei Gemmenpunkten auf dem Querbalken erkannt.[51] Morten Axboe erörterte die Werkstatt-Verwandtschaft der Randzone mit den Kreisaugen, die miteinander verbunden sind, mit dem gleichen Dekor von IK 522-D, der beim zentralen Bildfeld von IK 583-B (Abb. 1) vor dem breiten äußeren Rand wiederkehrt.[52] In den Winkeln des Kreuzes von IK 522-D wird viermal ein dämonischer Kopf mit offenem Maul als Machtzeichen der Todesbezwingung in polytheistischer Anverwandlung wiederholt.[53] Gleichzeitig begegnet die ‚Crux gemmata' im Deckenmosaik des Baptisteriums der Arianer in der Residenz Theoderichs zu Ravenna (Fig. 5). Allerdings ist dort mit der Berücksichtigung der Tauf-Funktion dieser Kirche Christus als Auferstandener gekennzeichnet, in dem über das Gemmenkreuz der Purpurmantel der Dornenkrönung gehängt ist. Unter jenem Mosaik-Ausschnitt der Kirchenkuppel mit dem hohen Thron, den die ‚Crux

---

49 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 21 f. mit Abb. 9 aus dem Stuttgarter Bilderpsalter.

50 Hauck im Druck.

51 Arrhenius 1986, S. 45 f., 150 Abb. 18; Behr 2000, S. 324–327.

52 Lamm - Hydman - *Axboe* - Hauck - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 16 f.

53 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 31 f. sowie exemplarisch für die christliche Perspektive Schneemelcher 1980, S. 381–385.

gemmata' krönt, war der Bischofsthron so aufgestellt, daß sich vor ihm die Taufbewerber zur Spendung des Sakraments versammelten.[54]

Die religionsgeographische Zweiteilung Europas wird exemplarisch sichtbar in der gegensätzlichen Verwendung des ,Crux gemmata'-Themas im Norden in der Kultregion Altuppsala und im Süden in der damaligen christlichen Hauptstadt des Abendlandes Ravenna. Der Entscheidung der Führungsschicht Altuppsalas gegen das Christentum der Könige im kontinentalen Süden, waren bereits die südskandinavischen Zentren vorangegangen, wie das vergleichbare Brakteaten-Bildchiffren erhellen. Das konkretisiert die Bildchiffre Odins als Speergott mit dem Handkreuz auf dem südostseeländischen Drei-Götter-Brakteaten IK 51,3 Faxe-B.[55] Ergänzend sei hingewiesen auf das fünische Bild der Göttin Frigg mit dem Stab der Seherin und mit einem Handkreuz auf IK 391 Gudme-B.[56] Der geistige Aufbruch im Norden war mit der Entstehung der polytheistischen Bildchiffren- und Runenbrakteaten als einer eigenständigen Gattung der Überlieferung verbunden. Das veranschaulicht insbesondere die Produktion von Spitzenqualitäten mit ihren Wechselbeziehungen auf zeit- und modelgleichen Prägungen zwischen den Bildchiffren und den Runenformeln. Die so gesteigerte religionsgeographische Eigenständigkeit bewahrte man im Norden Europas noch für einige Jahrhunderte weiter.

Folgende Seite:

Fig. 4 zeigt IK 522 Söderby-D, aus Uppland, nach einer der vier Prägungen, ohne Randfassung. Der Kreuzstamm ist mit je vier ,Gemmen'-Punkten verziert, der Kreuz-Querbalken mit je drei ,Gemmen'-Punkten. Infolgedessen könnte, trotz des runden Bildfeldes, die lange lateinische Kreuzform gemeint sein.

Fig. 5 Ausschnitt aus dem Deckenmosaik des Baptisteriums der Arianer in Theoderichs Residenz Ravenna. Abgebildet ist der hohe Thron [zwischen den Aposteln], den die ,Crux-gemmata' krönt (nach Deichmann, 1958,Taf. 256).

---

54 Deichmann 1958, Taf. 251 Baptisterium der Arianer, Kuppel Taf. 256; ders. 1974, Baptisterium der Arianer. Thron mit Kreuz zwischen den Aposteln S. 251 ff., 254 f. vgl. auch Armory 1997, bes. S. 43–85; Janes 1998, Frontispiz und S. 93; Pohl 2000, S. 561–563, 566–568.

55 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 47 f. mit Fig. 10f.

56 Lamm - Hydman - Axboe - *Hauck* - Beck - Behr - Pesch 2000, S. 56 Fig. 11 mit IK 391-B, 58.





Bibliographie

Schriftliche und bildliche Quellen

Edda [5]1983. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern, Gustav Neckel/Hans Kuhn [Hgg.]. Heidelberg.
Edda Snorra Sturlusonar 1931. Udg. ved Finnur Jónsson. København.
Faulkes, Anthony 1996. Transl. and ed., Edda. Snorri Sturluson. London, Vermont.
Häny, Arthur [3]1989. Übers. und hg., Die Edda, Götter und Heldenlieder der Germanen. Zürich.
IK 1985–1989. Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Ikonographischer Katalog, Karl Hauck/Morten Axboe/Klaus Düwel/Lutz von Padberg [Hgg.], (Münstersche Mittelalter-Schriften 24), München 1985–1989 (Einleitung sowie je 1–3 Text- und Tafelbände), IK 4,1–3 Auswertung, in Druckvorbereitung.
The Poetic Edda 2 1997. Mythological Poems 2, ed. by Ursula Dronke. Oxford.
Von See, Klaus/La Farge, Beatrice/Picard, Eve/Priebe, Ilona/Schulz, Katja 1997. Edda, Kommentar zu den Liedern der Edda 2: Götterlieder. Heidelberg.
Snorri Sturluson 1984. Gylfaginning, Gottfried Lorenz [Hg.], zweisprachiger Text und Kommentar (Texte zur Forschung 48). Darmstadt.

Sekundärliteratur

Andersson, Thorsten 1992. Haupttypen sakraler Ortsnamen Ostskandinaviens, in: Hauck [Hg.] 1992, S. 241–256.
Armory, Patrick 1997. People and Identity in Ostrogothc Italy, 489–554 (Cambridge Studies in Medieval Life and Thought. Forth Series). Cambridge.
Arrhenius, Birgit 1986. Einige christliche Paraphrasen aus dem 6. Jarhundert, in: Roth [Hg.] 1986, S. 129–152.
Axboe, Morten 1998,1. Die innere Chronologie der A-C-Brakteaten und ihrer Inschriften, in: Düwel/Nowak [Hgg.] 1998, S. 231–252.
Axboe, Morten 1998,2. Goldbrakteaten, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 12. Berlin/New York, S. 323–327.
Beck, Heinrich 1986. Donar-Þórr, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 6. Berlin/New York, S. 1–7.
Beck, Heinrich 2000. Hymiskviða, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15. Berlin/New York, S. 300–305.
Beck, Heinrich, im Druck. War Snorri Sturluson ein Euhemerist?
Beck, Heinrich, in Druckvorbereitung. Das Namensproblem auf den Goldbrakteaten.
Beck, Heinrich/Ellmers, Detlev/Schier, Kurt [Hgg.] 1992. Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5). Berlin/New York.
Behr, Charlotte 2000. Kreuz, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 17. Berlin/New York, S. 324–327.
Dassmann, Ernst/Frank, K. Suso [Hgg.] 1980. Pietas. Festschrift für Bernhard Kötting (Jahrbuch für Antike und Christentum. Ergänzungsband 8). Münster/W.
Deichmann, Friedrich Wilhelm 1958. Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna, 405 Tafeln. Wiesbaden.

Deichmann, Friedrich Wilhelm 1974. Ravenna, Hauptstadt des späten Abendlandes, Kommentar 1. Teil. Wiesbaden.

Dillmann, François-Xavier 1994. Fenrir, Fenris, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 8. Berlin/New York, S. 367–375.

Duczko, Wladyslaw 1998. Gamla Uppsala, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10. Berlin/New York, S. 409–418.

Düwel, Klaus/Nowak, Sean [Hgg.] 1998. Runeninschriften als Quelle interdisziplinärer Forschung (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15). Berlin/New York.

Hauck, Karl 1977. Die Arztfunktion des seegermanischen Götterkönigs erhellt mit der Rolle der Vögel auf den goldenen Amuletten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XV), in: Jäschke/Wenskus [Hgg.] 1977, S. 98–123.

Hauck, Karl 1983. Text und Bild in einer oralen Kultur. Antworten auf die zeugniskritischen Fragen nach der Erreichbarkeit mündlicher Überlieferung im frühen Mittelalter (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XXV), in: Frühmittelalterliche Studien 17, S. 510–599.

Hauck, Karl 1992,1. Frühmittelalterliche Bildüberlieferung und der organisierte Kult (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XLIV), in: Hauck [Hg.] 1992, S. 433–564.

Hauck, Karl 1992,2. Der religions- und sozialgeschichtliche Quellenwert der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, XLVIII), in: Beck/ Ellmers/ Schier [Hgg.] 1992, S. 229–269.

Hauck, Karl [Hg.] 1992,3. Der historische Horizont der Götterbild-Amulette aus der Übergangsepoche von der Spätantike zum Frühmittelalter. Bericht über das Colloquium vom 28.11.–1.12.1998 in der Werner-Reimers-Stiftung, Bad Homburg (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. 3. Folge Nr. 200). Göttingen.

Hauck, Karl 1994. Altuppsalas Polytheismus exemplarisch erhellt mit Bildzeugnissen des 5.–7. Jahrhunderts (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LIII), in: Uecker [Hg.] 1994, S. 197–302.

Hauck, Karl 1998. Die runenkundigen Erfinder von den Bildchiffren der Goldbrakteaten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LVII), in: Frühmittelalterliche Studien 32, S. 28–56.

Hauck, Karl, im Druck. Balder und Týr, ‚der einhändige Ase', auf IK 583 Söderby-B (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LIX).

Heizmann, Wilhelm 1999,1. Fenriswolf, in: Müller/Wunderlich [Hgg.] 1999, S. 229–256.

Heizmann, Wilhelm 1999,2. Midgardschlange, in: Müller/Wunderlich [Hgg.] 1999, S. 413–438.

Heizmann, Wilhelm, in Druckvorbereitung. Die runischen Formelwörter, in: IK 4,2.

Hultgård, Anders (Red.) 1997. Uppsalakulten och Adam av Bremen, Nora.

Hultgård, Anders 2001. Loki, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 18. Berlin/New York, S. 583–595.

Jäschke, Kurt-Ulrich/Wenskus, Reinhard [Hgg.] 1977. Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag. Sigmaringen.

Janes, Dominic 1998. God and Gold in late Antiquity. Cambridge.

Jørgensen, Bent 1983. Dansk stednavneleksikon 3: Jylland. Sydlige del. Fyn.

Kousgård Sørensen, John 1992. Haupttypen sakraler Ortsnamen Südskandinaviens. Mit einem Anhang zur Kartierung der exemplarisch erörterten Sakralnamen Südskandinaviens auf einer Falttafel, in: Hauck [Hg.] 1992, S. 228–240.

Lamm, Jan Peder/Hydman, Hubert/Axboe, Morten 1999. »Århundradets brakteat« – kring fyndet av en unik tionde brakteat från Söderby i Danmarks socken, Uppland, in: Fornvännen 94, S. 225–243.

Lamm, Jan Peder/Hydman, Hubert/Axboe, Morten/Hauck, Karl/Beck, Heinrich/Behr, Charlotte/Pesch, Alexandra 2000. „Der Brakteat des Jahrhunderts". Über den einzigartigen

zehnten Brakteaten aus Söderby in der Gemeinde Danmark, Uppland (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten, LVIII), in: Frühmittelalterliche Studien 34, S. 1-93.

Lindow, John 1997. Murder and Vengeance among the Gods. Baldr in Scandinavian Mythology (Folklore Fellows' Communications 116, 262). Helsinki.

Marold, Edith 1998. Der gotländische Bildstein von Ardre VIII und die Hymiskviða in: Wesse [Hg.] 1998, S. 39-47.

Müller-Wille, Michael 1999. Opferkulte der Germanen und Slawen (Archäologie in Deutschland, Sonderheft). Stuttgart.

Müller, Ulrich/Wunderlich, Werner [Hgg.] 1999. Dämonen, Monster, Fabelwesen (Mittelalter-Mythen 2). St. Gallen.

Nedoma, Robert 2000. Hund und Hundegräber, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15. Berlin/New York, S. 212-217.

Nordal, Sigurður/Wilts, Ommo 1980. Völuspá (Texte zur Forschung 48). Darmstadt.

Pohl, Walter 2000. Italien § 12a: Das ostgotische Italien (489-535), in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15. Berlin/New York, S. 561-563, 566-568.

Roth, Helmut [Hg.] 1986. Zum Problem der Deutung frühmittelalterlicher Bildinhalte. Akten des 1. Internationalen Kolloquiums in Marburg a.d. Lahn, 15. bis 19. Feburar 1983. Sigmaringen.

Schmidt, Roderich 1984. Morastein, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte 3, Sp. 663-667.

Schneemelcher, Wilhelm 1980. Das Kreuz Christi und die Dämonen. Bemerkungen zur Vita Antonii des Athanasius, in: Dassmann/Frank [Hgg.] 1980, S. 381-392.

Simek, Rudolf ²1995. Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart.

Turville-Petre, Edward Otto Gabriel 1964. Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia. London.

Uecker, Heiko [Hg.] 1994. Studien zum Altgermanischen (Festschrift für Heinrich Beck. Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 11). Berlin/New York.

de Vries, Jan 1957. Altgermanische Religionsgeschichte 2. Berlin.

Wesse, Anke [Hg.] 1998. Studien zur Archäologie des Ostseeraumes. Von der Eisenzeit zum Mittelalter (Festschrift für Michael Müller-Wille). Neumünster.

Wolf, Alois 1993. Snorris Wege in die Vergangenheit und die Besonderheiten altisländischer Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: Snorri Sturluson. Kolloquium anläßlich der 750. Wiederkehr seines Todestages, in: Ders. [Hg.] 1993, S. 267-293.

Zernack, Julia 1998. Garmr, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10. Berlin/New York, S. 448 ff.

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 296–325

Mimir, Mimingus et Viṣṇu

PAR JEAN HAUDRY

Mimir occupe une place singulière dans le panthéon nord-germanique. Bien qu'il en soit une des figures de premier plan, sa nature est ambiguë, sa naissance obscure et sa mythologie réduite à deux thèmes, la « source de Mimir » *Vsp.* 28, *Gylf.* 15, et la « tête de Mimir » *Vsp.* 48, *Sd.* 14, *Ys.* 4 et 7, tête coupée par les vanes et conservée, embaumée, par Odin qui en reçoit les conseils. Aucun culte ne lui est adressé. Sa naissance est obscure : contrairement à la plupart des figures individualisées du panthéon, même mineures, il n'a ni père, ni mère, ni famille ; tout juste des fils, *Vsp.* 46, dont on ne sait rien, pas même qui est leur mère. Mais le plus étrange est l'ambiguïté de sa nature. On sait que le panthéon nord-germanique comporte une partie structurée en quatre classes principales, qui ont chance de remonter à la période commune des Germains, à en juger par leurs dénominations : les dieux (**teiwa-*) et les alfes (**alba-*, **albi-*) d'un côté, les géants (**etuna-*) et les nains (**dwerga-*) de l'autre ; de plus, la classe des dieux se divise en deux sous-classes, celle des ases (**ansu-*, **ansi-*) et celle des vanes (**wani-*). Mis à part quelques flottements, notamment entre géants et nains, la répartition des figures majeures entre les classes et sous-classes est bien établie, et paraît ancienne. Or tel n'est pas le cas pour Mimir, dont les *thulur* font un géant, ce que confirme l'indication de Snorri, *Gylf.* 15 (trad. Dillmann) « sous la racine dirigée vers les géants du givre se trouve *Mímisbrunn* (la « source de Mimir ») qui recèle la sagesse et l'intelligence », mais qui, dans le chapitre quatre de l'*Ynglinga saga* tient manifestement la place d'un ase – alors qu'il y est qualifié de *maðr* « homme ». Assurément, il ne faut pas nécessairement prendre ce qualificatif au sens étroit de *mennskr maðr* (*Sd.* 18, *Grm.* 31) : il peut s'appliquer à un dieu (Hœnir, *ibid.* ; d'autres, *Skm.* 7, *Hdl.* 35). Mais Mimir ne figure pas dans les listes des douze dieux de Snorri, *Gylf.* 20 et suiv., *Skáldsk.* 1. On notera de surcroît qu'il n'est jamais fait mention d'une mort de Mimir, alors qu'il a été décapité : ce n'est donc ni un homme au sens strict, ni un dieu mortel comme Baldr. On en vient à se demander si *maðr* n'est pas à prendre dans le sens du composé *tré-maðr* « homme de bois », *Háv.* 49. Nous verrons que ce paradoxe mérite considération, en ce qui concerne l'origine du personnage.

Une hypothèse sur l'origine de Mimir a été élaborée par Georges Dumézil au cours d'études successives qui ont pris leur forme définitive dans les premiers

chapitres de son *Roman des jumeaux* posthume [1]. Cette hypothèse repose sur l'identification du mythe nord-germanique du mariage de Niord avec Skadi au mythe védique du rajeunissement de Cyavana par les Aśvin, et sur l'identification de la décapitation de Mimir et du tronçonnage de Kvasir à deux scénarios analogues de la mythologie védique, la décapitation de Viṣṇu et le tronçonnage de Mada. Comme je l'ai indiqué dans mon compte-rendu paru *Études Indo-Européennes* 1995, p. 206, l'hypothèse se heurte à trois objections :

1. Viṣṇu, le dieu conquérant ou créateur de l'espace, le correspondant de Vidar (Dumézil, *Esquisse* 99) est-il *dès l'origine* le sacrifice, comme il l'est dans les Brāhmaṇas ? Le Ṛgveda ne l'indique pas, et ne le suggère pas. Mais s'il ne l'est que par une réinterprétation ritualiste, la comparaison avec Mimir, si tant est qu'on l'admette, doit recevoir une autre interprétation que sacrificielle (l'union des trois fonctions dans le sacrifice divin). 2. Le lien établi par les Brāhmaṇas de la décapitation de Viṣṇu inconnue du Ṛgveda, et celle de Dadhyañc Ātharvaṇa (qui comporte également une décapitation, et inclut les Aśvin) est-il primitif ? Ce n'est pas évident. On a pu réunir secondairement deux légendes de décapités, qui avaient initialement une signification différente, et n'étaient pas liées au sacrifice. 3. Peut-on raisonnablement séparer la légende de Cyavana de l'ensemble de la légende aśvinienne, en particulier des histoires d'aveugles qui retrouvent la vue (...) et, d'autre part, de l'exploit des Ṛbhu qui rendent la jeunesse à leurs vieux parents ? Mais ces « vieux parents » sont explicitement identifiés : ce sont le ciel et la terre.

A ces trois objections s'ajoute une quatrième : le correspondant indien de Kvasir est Soma [2] ; ce n'est pas l'entité Mada « ivresse », dont le « tronçonnage » a sa propre signification dans la conception indienne des quatre formes d'ivresse (la chasse, les dés, les femmes et les boissons alcoolisées). Mais si la construction dumézilienne apparaît fragile dans son ensemble, les matériaux qu'elle met en œuvre sont en partie réutilisables. De même que la comparaison du mythe de Niord et de Skadi à celui de Cyavana peut être reprise sur d'autres bases, la décapitation de Mimir peut effectivement être rapprochée de celle de Viṣṇu, mais à condition de la réinterpréter, et de renoncer à l'identification de Viṣṇu à Vidar, en dépit des arguments exposés par Dumézil 1994, p. 317 et suiv. (*Esquisse* 99 : « Viṣṇu, Viðarr et l'espace »), sauf à identifier Vidar à Mimir, ce qui paraît difficilement envisageable. La tâche n'est pas aisée. L'origine de Viṣṇu est incertaine : contrairement à la plupart des dieux védiques, il n'a pas de correspondant assuré dans le monde iranien, et son nom ne nous apprend rien : la forme est immotivée, et sans étymologie. Sa riche mythologie (notamment les « avatars ») n'est attestée que dans des textes postvédiques, ou provient d'autres dieux. Le Ṛgveda ne lui attribue guère en propre que ses trois pas, son association à Indra dans l'acte cosmogonique du « meurtre de Vṛtra », et un habitat

1 Dumézil 1994.

2 Simek 1984, s.v.

montagnard. Pourtant, deux ensembles de données permettent de reprendre le rapprochement sur des bases nouvelles : du côté indien, les nouvelles interprétations proposées pour Viṣṇu par Ulrich Schneider et Harry Falk ; du côté germanique, la prise en compte des indications de Saxo Grammaticus sur Mimingus.

I. Mimingus, l'épée Mimung et Mimir

I.1 Le récit de Saxo et ses sources

I.1.1 Le récit

Dans le récit du conflit qui oppose Hotherus à Balderus pour l'amour de Nanna, transposition romanesque du mythe de Baldr [3], Saxo, *Gesta Danorum* 3, 2, 5–6 met en scène une figure qu'ignorent les autres sources, Mimingus « satyre des bois », c'est-à-dire sylvain et, du point de vue de la mythologie germanique, « nain », germ. **dwerga-* [4]. Ce personnage possède à la fois la seule épée qui soit capable de tuer Balderus, par ailleurs invulnérable, et un bracelet qui fait la fortune de celui qui le porte. Ces deux objets s'identifient immédiatement : l'épée correspond à la branche de gui des strophes 31 et 32 de la *Vǫluspá* et du chapitre 49 de la *Gylfaginning*, et le bracelet à l'anneau *Draupnir* (*ibid.*), d'où tombent comme des gouttes (d'où son nom, apparenté au verbe *driúpa* « couler goutte à goutte ») huit anneaux tous les neuf jours, et que le dieu Odin déposera sur le bûcher funéraire de son fils Baldr. Par ces deux objets qu'il détient, et que Hotherus, « l'incarnation du destin », [5] doit lui ravir pour parvenir à ses fins, le nain Mimingus se trouve au centre de ces événements tragiques, dont la signification est bien connue : la mort de Baldr représente l'entrée dans le dernier âge du monde, [6] celui qui s'achèvera par le Ragnarok, et qui commence par une défaite des dieux affrontés aux hommes, événement significatif qui n'est rapporté que par Saxo. Nous verrons au terme de cette étude qu'il ne l'a pas inventé.

---

3 Dumézil 1961–2.
4 Neckel 1920, p. 68 ; p. 90 n. 1.
5 Dumézil 1961–2, p. 269.
6 Haudry 1990, p. 104 et suiv.

I.1.2 Les sources

Selon Neckel,[7] que suit Herrmann,[8] l'état originel de la légende de Baldr et Hod est représenté par la version de la *Gylfaginning* de Snorri. Plus ancienne d'un siècle, une *Hadar saga (*« Histoire de Hod ») en aurait donné la version déformée d'une *lygisaga* (« récit mensonger »). Comme l'auteur de cette hypothétique saga, Saxo adopte le point de vue évhémériste.[9] D'autre part, plusieurs indices, en particulier les contradictions, montrent que Saxo a puisé à plusieurs sources : comme l'avait indiqué Kauffmann,[10] les valkyries ont dans une partie du récit le rôle qu'une autre donne à l'épée et au bracelet de Mimingus. Nous reviendrons sur ce point ci-dessous § III.1. Dans ces conditions, les divergences que le récit de Saxo présente par rapport à celui de Snorri ont chance d'être des innovations. On l'admettra sans difficulté en ce qui concerne la transposition romanesque (la rivalité amoureuse des deux protagonistes) et l'insertion dans l'histoire danoise, ainsi que les traces d'influences celtiques ou gréco-romaines. Toutefois, il n'est pas exclu de trouver dans ces divergences des vestiges de données mythiques anciennes omises par Snorri. Tel est probablement le cas du personnage de Mimingus. Rappelons à ce propos que la plus ancienne attestation du mythe est une transposition qui figure dans *Beowulf*, vers 2435-2489,[11] où, curieusement, elle est associée à l'unique donnée incontestablement historique du poème : Here*beald* (Baldr) et *Hæd*cyn (Hod) y sont les frères de Hygelac, le Chochilaicus de Grégoire de Tours.

I.2 Mimingus, nom d'une épée ?

Pour l'interprétation du personnage de Mimingus, deux possibilités sont envisageables. L'une consiste à partir des deux formes les plus proches de son nom, qui désignent l'une et l'autre une épée : vieil islandais *Mímung*, *Mimmung* et vieux haut-allemand *Mīmunc* d'une part, vieil anglais *Mimming* de l'autre. Dans la *Thidreks saga*, l'épée Mímung (Mimmung) est l'œuvre de Vélent, qui a été l'élève du forgeron *Mime* avant de parachever sa formation chez les nains ; il a donné ce nom à l'épée en hommage à son premier maître. Ce Vélent n'est autre que Volund, comme l'indique l'auteur de la saga, qui conserve la forme bas-

---

7 Neckel 1920, p. 96.
8 Herrmann 1922, p. 208.
9 Herrmann 1922, p. 203.
10 Kauffmann 1902, p. 103.
11 Neckel 1920, p. 141.

allemande de son nom dans le texte islandais. [12] Dans le *Waldere* anglo-saxon, Mimming, l'épée du héros, est l'œuvre de Wēland (v. 2–3) : cette indication concorde avec celle de la saga. Le second fragment de ce poème nous apprend que Theodoric avait eu l'intention de l'offrir à Widia, fils de Weland, pour le récompenser de l'avoir soustrait aux géants. Observons en passant que son nom issu de **widu-gawjan–* « silvicola », contrastant avec celui de son associé Hāma (Wudga et Hāma, *Widsith* 124–130) issu de **haiman-* « domesticus », le rapproche du sylvain Mimingus avec lequel il a un autre trait en commun : selon la *Thidreks saga*, ch. 222, Thidrek doit lui emprunter l'épée Mimung pour vaincre Sigurd. Le personnage n'aurait donc aucune réalité ; seule existerait l'épée Mimming, Mimmung ou Mīmung « fabriquée par l'élève de Mime », dont le nom aurait été pris pour celui de son détenteur. Ainsi Neckel, [13] qui suppose que le nom de l'épée a été donné au nain anonyme qui, dans une version antérieure, l'avait dérobée (ci-dessus § I.1.2).

I.3.1 Mimingus = Mime ?

Toutefois, Neckel (*ibid.*) suppose que l'auteur de la saga sur laquelle Saxo aurait fondé son récit a dû penser au nain Mime, qui est par ailleurs le maître du jeune Siegfried, ainsi qu'au nain Alberich.

I.3.2 Mime = Mimir ?

Le nom du nain Mime, dans sa forme vieil-islandaise, est identique à celui du personnage mythologique, [14] bien que ce dernier n'ait aucune part dans ce que nous savons par Snorri du mythe de Baldr. C'est pour cette raison que l'identification des deux personnages est mise en doute par Ellis Davidson. [15] Ce rapprochement n'est même pas envisagé par Neckel, qui considère la version de Snorri comme le reflet du mythe originel (ci-dessus § I.1.2).

---

12 Gering Sijmons 1927–1931II, p. 3.

13 Neckel 1920, p. 94.

14 Herrmann 1922, p. 221.

15 Ellis Davidson 1980, p. 52.

II. Mimingus et les trois formes du nom de Mimir

II.1 La dérivation

La forme *Mimingus* et ses parallèles énumérés ci-dessus représentent le dérivé en **-e/unga-* (i.-e. **-enko-/*-nko-*) d'une base **mīm-*, avec son doublet *mimm-* à gémination expressive et abrègement corrélatif de la voyelle. Cette base est également celle des trois formes attestées du nom de Mimir : 1° **mīm-a-*, forme représentée dans *míms synir* « les fils de Mimir » *Vsp.* 48, *Sd.* 14, et *míms vinr* « l'ami de Mimir » (Odin), Egill, *Sonatorrek*, 23 ; *Vǫlu-Steinn*, 1. 2° **mīm-e/an-*, dans *mímameiðr* « l'arbre de Mimir », *Fi.* 18. 3° ** mīm-ja-*, dans *mímis brunnr* « la source de Mimir », *Vsp.* 28. La coexistence d'une flexion en *-e/an-*, formellement identique à la flexion faible de l'adjectif, et d'une flexion en *-ja-* en face de la forme base dépourvue de ces marques trouve un parallèle dans les trois formes du participe présent indo-européen dans les langues germaniques : la forme héritée **-nd-* (i.-e. **-nt-*) dans le nominatif masculin singulier gotique (*nimands*) ainsi que dans quelques anciens participes substantivés, noms de l'ami, de l'ennemi, du sauveur, etc. ; le forme dérivée en **-e/an-* fournit l'ensemble de la flexion en gotique et en nordique ; la forme dérivée en **-ja-* est celle de l'ensemble des langues westiques. Les formes **mīm-enga-*, **mīm-unga-*, représentent un élargissement de la forme **mīm-e/an-* comme le dérivé i.-e. **Hyu-w(e)n-kó-* (v. ind. *yuvaśá-*, lat. *juvencus*, germ. **juwungá-*) en face de sa base **Hyuw(e)n-* « jeune » (lat. *juven-*, etc.). Face à **mīm-a-*, **mīm-e/unga-* se trouve dans le même rapport que west. **arm-enga-* (v.a. *earmring*, v.h.a. *arming*, m.nl. *arminc*) « un pauvre homme » face à l'adjectif germanique **arma-* « pauvre ». Cette observation conduit directement à l'interprétation de la formation. Il doit s'agir, pour les trois formes dérivées, d'une dérivation de valeur similaire. Or, comme le suffixe **-e/an-* sert par ailleurs à former des dérivés à valeur « définie » (français *le*) ou individualisée (français *un*), d'où est sortie la flexion faible de l'adjectif, on peut supposer que les formes en **-ja-* sont comparables aux « formes longues » de l'adjectif des langues baltiques et slaves, dont on connaît un parallèle isolé dans le doublet *vetur-ius* du latin *vetus* « vieux » dans le nom propre mythologique *Mamurius Veturius* (ci-dessous § VI.9.2). Cette dérivation sur la base du participe présent ou sur les formes nominales en **-nt-* est particulièrement fréquente dans les toponymes, [16] et représentée ailleurs de façon sporadique (le type vieil-indien *vasantá-* « printemps » [17]).

---

16 Krahe 1954, p. 58.

17 Debrunner 1954, p. 210.

II.2 La base

La reconstruction d'une base **mīm-* écarte dès l'abord toutes les hypothèses qui se fondent sur une forme en *-r-*, et notamment le recours à la racine **(s)mer-* « se souvenir »,[18] comme l'a montré Detter.[19] Certes, la racine **mīm-* « penser », « mesurer » qu'il postule est sans fondement à l'intérieur du germanique. Les formes qu'il invoque à l'appui, comme néerl. *mijmeren* etc. se rattachent, elles, à la racine **(s)mer-*. Mais sa critique demeure valable, ainsi que son idée à première vue paradoxale de rapprocher **mīm-* de la racine germanique **met-* « mesurer », le nom de *Mímir* du v.a. *metod*, désignation du Dieu chrétien, et l'arbre de Mimir du *miǫtviðr* de *Vsp.* 2, interprété comme « arbre de mesure ». Du point de vue de la forme, il n'y a rien à en tirer directement ; pour **mīm-*, il convient de partir d'une forme redoublée de la racine i.-e. *meH_{1-} « mesurer le temps »,[20] qui se retrouve, avec la même voyelle, dans le nom grec de l'« imitation », de l'« imitateur », du « mime », *mîmos*. Cette forme a été rapprochée par Schulze[21] du vieil-indien māyā́ et rattachée à la racine i.-e. **māy-/*mī-* « échanger » et « tromper » (all. *Meineid* etc.), mais cette étymologie, qui se fonde sur la seule forme indienne, et sur une valeur récente de cette forme, a été écartée à juste titre. Depuis, *mîmos* est considéré comme sans étymologie, et susceptible d'avoir été emprunté. Mais il est préférable d' y voir le dérivé en **-o-* d'une base redoublée à voyelle de redoublement **ī* (*Grdr.* II/1, p. 130) de la racine i.-e. *meH_1-, donc *$m\bar{i}$-mH_1-*o-* « mensuration », d'où « fabrication sur mesure », « reproduction à l'identique », « imitation ». Par là, *mîmos* peut se relier effectivement à l'indo-iranien **māyā́-* qui désigne une puissance surnaturelle de création mentale (« a power by means of which the 'wonders of nature' are brought about »[22]) ; puissance analogue à la *mêtis* grecque, et fondée également sur la « mesure », préalable à la réalisation (ci-dessous § VI.9.2), sens qu'a justement reconnu Grassmann[23] à la racine védique *mā-* : « ‹ messen ›, und zwar ursprünglich nicht ‹ nachmessen, wie gross etwas ist ›, sondern ‹ durch Messen ... bestimmen, wie gross etwas sein solle. › » : l'accusatif qui en dépend est celui de l'objet effectué. « Mesurer », c'est aussi « fabriquer sur mesure », « reproduire à l'identique ». D'autre part, mesurer le temps implique à la fois une mesure de l'espace (un arpentage), et une visée. Ces deux notions sont représentées dans les dérivés et les composés de cette racine : « arpenter » dans le védique *ví-mā-*

18 de Vries 1971, p. 443.
19 Detter 1894, p. 75 n. 1.
20 Haudry 1992.
21 Schulze 1885, p. 425.
22 Gonda 1959, p. 192.
23 Grassmann 1873, p. 1023.

(§ VI.9.1) et « viser », sens issu de la construction du verbe avec un accusatif directif, dans la racine baltique **met-* « lancer » avant que la racine ne s'applique à la mesure d'objets déjà existants ou de surfaces antérieurement délimitées (accusatif de l'objet affecté). Le sens de « mesurer pour produire ou reproduire » conduit non seulement, comme on l'a vu, à ceux de « imiter », « mimer », mais aussi à celui de « attribuer une part » (que ce soit chichement, comme pour le français *mesurer*, ou pleinement, largement), et de « destiner » (ci-dessous § VI.9) ; i.-e. $*meH_{1}$- constitue probablement la base de **med-* ($*mH_{1}$-*ed-*) et **met-* ($*mH_{1}$-*et-*).

III. Interprétation

III.1 L'épée fatale et le bracelet de fortune

A partir de cette hypothèse sur la formation du nom de Mimingus, la signification de l'épée qu'il détient est claire : c'est l'épée fatale, l'instrument du destin. Semblable au « rameau de perdition » *lævateinn* qui seul peut tuer le coq Vidofnir, *Fj.* 18, 24, 25, la branche de gui en est un substitut folklorique. Outre l'épée du destin (*gladium...quo fatum ei infligi possit*), le nain détient le bracelet de fortune (*Skm.* 21–22) qui en représente la contrepartie bénéfique, celle qu'incarne Hoddmimir « Mimir au trésor » *Vm.* 45 (ci-dessous § III.2.2). Comme on l'a indiqué ci-dessus, le rôle déterminant pour le succès de Hotherus qui, en ce passage, est assigné à ces objets revient en plusieurs autres, donc dans une version antérieure différente, aux conseils des nymphes des bois, c'est-à-dire des valkyries qui, elles aussi, sont des figures du destin.

III.2 Mime forgeron, Mimingus nain

III.2.1 Mime forgeron

L'épée fatale suppose un forgeron qui a « forgé le destin », comme les dieux qui, au début de ce monde, ont forgé la fortune, *Vsp.* 7 *auð smíðoðo* (la formulation est à double entente : *auðr* désigne aussi l'« objet précieux »). Or, dans la version de la *Thidreks saga*, Vélent, qui a forgé l'épée Mímung pour le roi, s'est ravisé par la suite, et l'a conservée pour lui-même ; il en a donc fabriqué une autre, en tout point identique, pour le roi. Ce trait relie le nom de l'épée, et celui du nain, à la notion d'« imitation », de « reproduction fidèle » qui est à la base de leur dénomination. Le rapport formel avec le grec *mîmos* « imitation » n'est donc pas une simple coïncidence.

III.2.2 Mimingus nain

Avant de chercher la raison pour laquelle le personnage lié à l'épée fatale a été représenté sous les traits d'un nain, il convient de noter que Mimingus n'est pas un nain ordinaire : il est immensément riche grâce au bracelet, et l'épée qu'il détient a le pouvoir de changer le cours du monde. A partir de là, l'identification du personnage à Mimir devient envisageable. Mais celui-ci, à son tour, pose un problème : comme on l'a rappelé ci-dessus, sa nature est incertaine. Selon la plupart des textes, c'est un géant ; nombre d'auteurs, dont Jan de Vries [24] adoptent ce point de vue. Mais le récit du chapitre 4 de l'*Ynglinga saga* exclut cette possibilité : les ases ne peuvent livrer en otage que l'un des leurs. Le personnage de Hoddmimir fournit l'intermédiaire avec le sylvain Mimingus, avec son trésor (*hodd*) et son bois, auquel se relie un tournant de l'histoire du monde : pour le bois de Mimingus, ce tournant est la mort de Baldr ; pour celui de Hoddmimir, c'est la renaissance de l'humanité : *Líf* « vie » et *Lífþrasir* « exubérance de vie » y trouveront refuge pour se protéger du Grand hiver, *Vm.* 44–45 (ci-dessous § VI.8.2). Ces rapprochements, joints aux observations qui précèdent, conduisent à une première conclusion : qu'il s'agisse d'une quatrième forme du nom de Mimir ou d'un nom d'épée pris pour un nom d'homme, Mimingus réfère à une entité du destin du monde liée au bois, comme l'est Mimir à son arbre, le *mímameiðr*, probablement identique à Yggdrasil (§ IV.4). Au destin tragique symbolisé par l'épée se joint la fortune symbolisée par le bracelet. Ainsi compris, l'épisode de Mimingus du récit de Saxo présente une signification et constitue un témoignage décisif pour l'interprétation du personnage de Mimir. A son tour, cette interprétation peut être poursuivie à l'intérieur du domaine germanique (§ IV) et prolongée à l'extérieur (§ V et suiv.).

IV. L'arbre du monde, l'arbre du soleil et la tête coupée de Mimir

S'il faut identifier, comme on le fait ordinairement, [25] le *mímameiðr* à Yggdrasil, la forme nord-germanique de l'arbre cosmique, [26] une nouvelle interprétation de la décapitation de Mimir peut être proposée. Il suffit d'interpréter le premier terme comme un génitif d'identification, « l'arbre de Mimir » = « l'arbre Mimir ». On connaît une variante de la désignation habituelle de l'arbre Yggdrasil dans la leçon du manuscrit R 2 pour *Vsp.* 19 *asc...heitir Yggdrasils* « il s'appelle le

---

24 de Vries 1956–7, § 176.
25 Simek 1984, p. 266.
26 Eliade 1975, § 101.

frêne (d') Yggdrasil », [27] alors que les autres manuscrits donnent la forme du nominatif, *Yggdrasill.* Cette hypothèse permet de comprendre pourquoi Mimir a pu être identifié à un géant, dont le rôle cosmique est complémentaire du rôle cosmogonique du géant Ymir, bien qu'il soit entièrement du côté des ases et de leur chef Odin, et d'autre part, dans sa transposition romanesque, à un sylvain, un nain sylvestre. La tête coupée de Mimir serait donc le soleil, tête de l'arbre cosmique. Cette interprétation me semble préférable à celle que Müllenhoff [28] tenait de ses prédécesseurs, selon laquelle la « tête de Mimir » s'identifierait à la « source de Mimir » (*Vsp.* 28), qui coule sous la racine de l'arbre Yggdrasil (*Gylf.* ch. 14). La désignation de la source comme « tête » est assurément traditionnelle ; la poésie latine en fournit un grand nombre d'exemples, et l'on peut également invoquer l'anglais *fountain-head.* Mais pourquoi une tête coupée ? C'est pour répondre à cette objection que Simpson [29] a recouru à une autre explication, par l'usage celtique de déposer des crânes dans les sources. Mais à son tour cette hypothèse soulève deux objections : la tête de Mimir devrait être *dans* la source, entre plusieurs autres, et surtout Mimir décapité devrait être mort. Au contraire, s'il s'agit de la tête d'un arbre, image tout aussi traditionnelle, Virgile *Énéide* 9, 679 *intonsa caelo attollunt capita* « (les arbres) élèvent au ciel leur tête chevelue », on comprend aisément pourquoi il n'est question que d'une tête, celle de l'arbre cosmique, et pourquoi Mimir survit à sa décapitation ; comment même il peut continuer à boire chaque jour l'hydromel de la source, *Vsp.* 28 : arbre, il boit par ses racines le liquide qui coule à cet endroit, *Vsp.* 2, et qui sert à l'arroser. L'arbre cosmique est un archétype universel et multiforme. L'une de ses formes est l'arbre du soleil, largement représenté dans le domaine baltique. [30] Comme les autres, cette forme a suscité un foisonnement d'images et de spéculations, mais leur base commune reste saisissable : il s'agit au départ d'un arbre bien réel, proche ou lointain, derrière lequel on voit le soleil se lever ou se coucher à un moment de l'année, comme dans la *daina* lettonne :

> Touffu a grandi le pommier / Près de la porte de la maison du frère./ *Saule* (Soleil féminin) elle-même est assise dans les branches / La Fille de Saule dans les branches d'en bas. [31]

L'observation correspond nécessairement à une certaine période du cycle annuel, qu'elle permettait de déterminer à une époque où le comput était rudimentaire, réduit au cycle des saisons, et aux lunaisons. Cette détermination de l'année solaire à partir d'un arbre, sûrement antérieure à l'utilisation d'instruments

---

27 Heusler 1931, § 370.
28 Müllenhoff 1870–83 V, p. 02.
29 Simpson 1962a et b.
30 Mannhardt 1875, p. 222 et suiv.
31 Trad. Jonval 1929, p. 65.

comme le gnomon, donne un sens à l'expression « arbre de mesure (du temps) » (*miǫtviðr*, ci-dessus § II.2) et, si l'on adopte l'interprétation proposée par la base **mīm-*, *mímameiðr*.

V. La décapitation de Mimir et celle de Viṣṇu

La décapitation de Mimir a dans le monde indien deux parallèles qui en éclairent la signification : celle de Kara, qui confirme l'identification de la tête au soleil, et précise qu'il s'agit du soleil rouge ; celle de Viṣṇu qui confirme son rapport à l'axe du monde, et à l'arbre du soleil.

V.1 Karṇa

L'identification au soleil de la tête tranchée de Karṇa dans le passage du *Mahābhārata* qui raconte sa mort (90, 4800–4817 [édition de Calcutta]), est réitérée, comme l'a noté Dumézil : [32] ce n'est donc pas une image fugitive, et l'identification n'est pas une simple hypothèse. On note de surcroît que l'image assimile la décapitation soit au couchant, soit au soleil d'automne, et une fois au soleil levant. Il s'agit donc de la rougeur du soir, et de son homologue du cycle annuel, ou de celle du matin, comme dans l'histoire du chêne de Saule fracassé par Perkuons et dont le sang se répand sur le vêtement de Saule, ou sur celui de la Fille de Saule dans les chansons mythologiques lettonnes. L'interprétation, évidente, a été donnée par Mannhardt. [33] Or, comme l'a montré Berger, [34] le nom de *Karṇa* s'interprète comme une forme moyen-indienne de celui de *Kṛṣṇa*, un personnage qui, dans le *Mahābhārata*, est devenu un avatar de Viṣṇu. [35]

V.2 Viṣṇu

V.2.1 La décapitation

Comme on l'a rappelé ci-dessus, Dumézil [36] a rapproché de Mimir un autre décapité célèbre de la mythologie indienne, le Viṣṇu de la légende brahmanique

32 Dumézil 1968, p. 137.
33 Mannhardt 1875, p. 232.
34 Berger 1959, p. 55, note 87, cité EWAia 1, p. 315.
35 Gonda 1960, p. 243.
36 Dumézil 1994, p. 19 et suiv.

racontée dans le *Śatapathabrāhmaṇa*, 14, 1, 1, traduit et annoté par Varenne [37] sous le titre « Viṣṇu aux fourmis », et dans les textes parallèles. Mais il est difficile d'admettre qu'un mythe fondé sur le rituel, comme c'est le cas ici, d'après les textes eux-mêmes, soit hérité et même qu'il ait une certaine ancienneté : le rituel est fréquemment renouvelé ; la réflexion sur le rituel est donc nécessairement récente. Si, comme il me semble, le parallèle est néanmoins réel, il doit s'agir de tout autre chose, et probablement d'un phénomène cosmique, comme dans le cas de la décapitation de Karṇa, ou d'un mythe cosmogonique de la naissance du soleil. Cette interprétation est celle du *brāhmaṇa* : « la tête tomba et devint le soleil qui brille là-haut. » La course du soleil crée l'année qui, à son tour, s'identifie au sacrifice annuel, et finalement au sacrifice en général. C'est ainsi que Viṣṇu s'est identifié au sacrifice. Mais il reste à déterminer la réalité sous-jacente à l'image de la décapitation, et la nature originelle de Viṣṇu.

V.2.2 De Viṣṇu soleil à Viṣṇu gnomon

V.2.2.1 Viṣṇu soleil

Comme le rappelle Macdonell, [38] Viṣṇu a été généralement identifié au soleil en raison de ses trois pas qui constituent l'essentiel de sa mythologie dans le Ṛgveda. Très tôt, ces trois pas ont été mis en rapport avec les trois mondes, et les commentateurs indiens en ont conclu que Viṣṇu était le soleil qui, dans sa course quotidienne, s'élevait de la terre à l'espace médian, puis au ciel. Mais ce rapport est-il originel ? Si Viṣṇu est le soleil, comment le soleil peut-il s'identifier à sa tête ? C'est pourquoi l'identification a été rejetée par plusieurs auteurs, notamment Oldenberg, [39] Hillebrandt, [40] Kuiper, [41] chez qui on trouve une longue liste d'hypothèses antérieures. Mais comme Bergaigne, [42] qui mentionne l'hypothèse solaire sans l'adopter ni la rejeter expressément, ces auteurs se contentent de décrire le rôle du dieu sans se prononcer sur son origine. C'est pourquoi l'hypothèse d'une origine solaire refait surface. [43]

---

37 Varenne 1967, p. 52 et suiv. ; p. 177.
38 Macdonell 1897, p. 38.
39 Oldenberg 1903, p. 191.
40 Hillebrandt 1929, p. 316 et suiv.
41 Kuiper 1962.
42 Bergaigne 1881, p. 414.
43 Güntert 1923, p. 296 ; Keith 1925, p. 109 ; Gonda 1960, p. 112, avec des nuances.

V.2.2.2 Viṣṇu, l'arpentage et le gnomon

Un tournant décisif est intervenu avec les études de Schneider [44] et de Falk [45] qui interprètent les trois pas de Viṣṇu par la mensuration. Mesure de l'espace, pour Schneider, qui part de l'arpentage effectué pour délimiter la portion de terre qui revient à chacun ; mesure du temps pour Falk, qui, reprenant une idée de Shamasastry, [46] identifie Viṣṇu au gnomon. Cette seconde hypothèse a l'avantage de ne pas impliquer la sédentarisation, encore précaire à l'époque védique, [47] et qui ferait de Viṣṇu un dieu très récent.

V.2.2.3 Le gnomon et l'arbre du soleil

Le gnomon qui, observe Nilsson [48], n'a rien de primitif, est l'artefact qui, dès l'époque védique, semble-t-il, remplace l'« arbre du soleil » du stade antérieur de la technique de la mesure du temps. Avant de diviser le jour en sous-unités, les peuples primitifs ont cherché à déterminer les solstices. A cet effet, ils ont pris comme points de repère des sommets de montagnes [49] ou des arbres [50] : d'où l'« arbre du soleil ». Un passage de la *Taittirīya saṃhitā* conserve le souvenir de cette notion. Après avoir indiqué que celui qui désire la splendeur doit offrir une vache blanche à Sūrya « Soleil » et que le poteau sacrificiel doit être en bois de *bilva* (Aigle marmelos), le texte poursuit : « l'endroit d'où le soleil d'en haut naquit, c'est là que s'éleva l'arbre *bilva*. Il (le sacrifiant) gagne la splendeur grâce à son lieu d'origine (celui du soleil). » Ce « lieu d'origine » du soleil (on dit chez les Hopis « la maison du soleil » [51]), est manifestement l'arbre qui servait à déterminer sa course annuelle, comme l'arbre du soleil des chansons mythologiques lettonnes. Mais l'arbre du soleil a pu servir ultérieurement à subdiviser le jour, d'abord par la mesure de l'ombre portée, puis par sa place sur un cadran. Or c'est à partir de l'arbre que peut se comprendre l'image de la décapitation, comme on l'a vu ci-dessus § IV. Le soleil rouge du soir ou du matin qui s'éloigne de l'arbre pris comme repère peut être assimilé à une tête coupée qui se détache du tronc. Le gnomon en conserve parfois le souvenir : ainsi celui que décrit Pline, *Histoire*

---

44 Schneider 1974 ; 1994.
45 Falk 1987.
46 Shamasastry 1938.
47 Rau 1983, p. 22.
48 Nilsson 1920, p. 20.
49 *Ibid.* p. 312.
50 *Ibid.* p. 314.
51 Nilsson 1920, p. 313.

Naturelle, 36, 72-73 : sa pointe était surmontée d'une boule dorée (*auratam pilam*) assimilée à une tête humaine (*ratione...a capite hominis intellecta*).

V.2.2.4 Le nom de Viṣṇu

Cette interprétation suggère une hypothèse pour l'origine du nom de Viṣṇu, [52] celle d'une troncation de l'adjectif *á-maviṣṇu-* « immobile », épithète des pierres servant à presser le soma, *RV* 10,94,11 (que Narten rapproche de l'avestique *a-muyamna-*, de même sens [53]), aboutissant à une forme familière du type du français *Line* pour *Aline*, ou *Céline*. Certes, la troncation est peu fréquente dans l'onomastique indienne [54], mais ici, elle a pu être favorisée à la fois par l'absence d'une contre-partie positive **maviṣṇu-* et par une réinterprétation de la forme comme un composé à premier terme *áma-* « violence », « attaque » (du type de l'avestique *amō̆jata-* « tué au cours de l'attaque »), ou comme une séquence commençant par le pronom *áma-* « lui ». L'immobilité est caractéristique de Viṣṇu [55] et par conséquent ses trois pas sont à entendre comme l'un des innombrables paradoxes du Véda.

V.2.3 L'ombre portée

Avec l'identification de Viṣṇu au gnomon, un passage de la *Vājasaneyī saṃhitā*, 8,2, prend un relief tout particulier, comme l'ont observé Shamasastry [56] et, à sa suite, Falk : « Puissé-je, ô Viṣṇu ne pas te fouler du pied ! Puissé-je, ô Agni, approcher ton ombre avec respect ! Tu es le séjour de Viṣṇu. C'est d'ici qu'Indra a accompli son exploit. Droit s'est levé le sacrifice. » [57] Il en va de même pour deux phrases de Saxo, si l'on rapproche Mimingus-Mimir de Viṣṇu

> Evoquant le moment où il arriverait à destination, il lui conseilla de monter sa tente à l'abri du soleil, dans l'ombre de l'antre où Mimingus vivait, et d'éviter que l'ombre de cette tente n'assombrisse en retour le seuil de la caverne, de peur que son voile obscur, chassant étrangement la lumière, ne dissuade le satyre de sortir de son repaire (Hotherus suit ces recommandations de Gevarus, et reste) aux aguets et sans dormir pendant les révolutions du soleil,

52 « Nicht klar », *EWAia* II, p. 566.
53 Narten 1965, p. 60, note 2.
54 Hilka 1910, p. 57.
55 Falk 1987, p. 132 et suiv.
56 Shamasastry 1938, p. 120.
57 Falk 1987, p. 122.

jusqu'à ce que « pendant une nuit blanche où il se morfondait, l'esprit rongé par le souci, l'ombre de Mimingus passa sur sa tente. » [58] Ici, la version de Saxo conserve un vestige de la réalité sur laquelle se sont édifiées les mythologies, les légendes et les spéculations ultérieures : la difficile mesure du cycle annuel du soleil, et les précautions qu'on doit prendre pour la réussir.

V.2.4 Spéculations brahmaniques sur la décapitation de Viṣṇu

La transposition du mythe en un rituel opérée par les auteurs du brāhmaṇa ou leurs prédécesseurs les a conduits à imaginer une suite à la décapitation de Viṣṇu Devenu le sacrifice, il ne pouvait rester sans tête, contrairement à Mimir : « Les dieux allaient, chantant des hymnes, faisant effort, célébrant ainsi un sacrifice privé de sa tête. » [59] Ils ont donc recouru à un mythe préexistant, celui de Dadhyañc Ātharvaa, autre décapité, qui récupère sa tête grâce aux Aśvin. Ce mythe, attesté dès le R̥gveda, est initialement indépendant du précédent. [60] Il s'agit d'une légende relative à la découverte du soma, [61] dont on trouve un écho dans un passage des hymnes à Soma, RV 9, 68, 4–5 : soma « sauve sa tête » (= n'est pas détruit lors du pressurage de la plante au cours du rituel) ; les jumeaux (= les Aśvin) à qui il était caché l'ont trouvé dans leur jeunesse. Ce passage représente manifestement une version de cette même légende de promotion des Jumeaux divins, et confirme l'identification de Dadhyañc à Soma.

V.2.5 La tête de Mimir et l'œil d'Odin

Dans la forme première du mythe, la tête coupée n'est pas remise en place : le soleil ne revient pas en arrière. Un arbre, et à plus forte raison un gnomon, se passent fort bien de tête. Cette forme originelle est représentée dans la version nord-germanique, qui, elle aussi, a connu un prolongement. La tête de Mimir qui représente le soleil, comme celle de Viṣṇu remplace l'œil qu'Odin a mis en gage dans la source de Mimir. Comme cet œil s'identifie au soleil, [62] les deux amis ont procédé à un échange fictif, soleil contre soleil.

---

58 Trad. Troadec 1995, p. 101.

59 Trad. Varenne 1967, p. 5 3.

60 Zeller 1990, p. 127.

61 Geldner 1951 à RV 1,84, 13–15.

62 Mannhardt 1875, p. 99.

VI Viṣṇu et Mimir

VI.1 Le rôle de conseiller du dieu souverain

VI.1.1 Viṣṇu conseiller de Varuṇa

Viṣṇu joue auprès du dieu souverain Varuṇa le même rôle de conseiller que la tête de Mimir auprès d'Odin selon un passage du Ṛgveda, 1,156,4 :

> Le roi Varuṇa et les Aśvin suivent l'avis de ce fidèle camarade des Marut. Il maintient l'efficacité suprême, qui procure la lumière du jour, et, avec son compagnon (Indra), Viṣṇu ouvre l'enclos (la caverne Vala).

Toutefois, ce témoignage appelle une interprétation. L'hymne est presque entièrement consacré aux rapports entre Viṣṇu et les Āditya, dieux de la « religion de la vérité ».[63] Viṣṇu est prié d'être amical comme Mitra « Contrat d'amitié » (str. 1), il est qualifié d'« embryon de la vérité » et donc identifié à Agni (str. 3). Conseiller de Varuṇa, il maintient l'efficacité, *dákṣa*, qui est aussi l'un des Āditya. Les autres Āditya sont évoqués indirectement : Aryaman par *ā́ryam* « aryen », Bhaga par *bhāgé...ābhajat* « il a donné part ». Mais surtout, préfigurant la conception ultérieure, l'hymne subordonne Indra à Viṣṇu Indra « agit bien », Viṣṇu mieux », str. 5. Indra est son compagnon, 4d, peut-être son associé, 2d, par une inversion des rapports habituels. C'est que l'hymne reflète une conception selon laquelle les dieux de la religion de la vérité et notamment les deux principaux, Mitra et Varuṇa, sont les dieux souverains, les « rois » du panthéon, comme à l'époque indo-iranienne, antérieurement à la « révolution » qu'évoque l'hymne *RV* 10,124, révolution à la suite de laquelle la souveraineté est passée à Indra. On pourrait croire que l'hymne 1,156 représente l'état originel auquel cette révolution aurait mis fin, et que Viṣṇu serait passé de Varuṇa à Indra comme le fait Agni dans l'hymne 10,124. Il n'en est rien. La liaison entre Viṣṇu et Indra (Viṣṇu étant dans une position subordonnée) est plus ancienne. Elle a un correspondant avestique dans la liaison de Rašnu à Vṛthragna (ci-dessous § VII.1). L'association de Viṣṇu aux Āditya repose sur un transfert analogue à celui des trois pas aux Saints Immortels dans le rituel avestique (ci-dessous § VII.2). Le transfert est également manifeste dans l'hymne de l'Atharvaveda 7,25, qui associe Viṣṇu à Varuṇa : le vocabulaire montre à l'évidence que les strophes sont inspirées des hymnes à Indra.

63 Haudry 1978.

VI.1.2 Viṣṇu et Indra

L'association, en position subordonnée, de Viṣṇu à Indra, se manifeste d'abord par le fait que la quasi totalité des hymnes du Ṛgveda consacrés à Viṣṇu à part 7,60, l'associent à Indra dans des proportions diverses, de la mention implicite (1,154,6a) à l'invocation conjointe (6,69). Dans la mythologie, elle se traduit par la participation, manifestement secondaire, de Viṣṇu à l'acte essentiel d'Indra, le meurtre de Vṛtra : on voit mal de quelle utilité pourrait être un arbre, ou un gnomon, dans une affaire de ce genre. Il en va tout autrement lorsqu'on prend en considération la nature originelle d'Indra : s'il est, comme j'espère pouvoir le montrer ultérieurement, l'un des représentants indiens (à côté de Soma et de Yama) du dieu Lune indo-européen, dieu guerrier qui combat les démons du ciel nocturne, son association avec un Viṣṇu gnomon est ancienne et significative. Lune et gnomon sont complémentaires dans la mensuration (donc la création) du temps : la lune définit le mois et l'année lunaire, le gnomon sert à diviser le jour et initialement à mesurer l'année solaire. Par là, Viṣṇu rejoint Mimir. Comme Indra Lune, Odin, dont Mimir est l'ami, est un dieu du ciel nocturne. Et nous avons vu que la tête de Mimir remplace l'œil qu'Odin a dû sacrifier (ci-dessus § V.2.5).

VI.2 Viṣṇu, les Marut et la nature sauvage

Viṣṇu est également associé aux Marut, en particulier dans l'hymne *RV* 5,87, ainsi qu'à leur père Rudra, le futur Śiva de la trinité hindoue, 7,40,5. Cette association est indépendante de la précédente, bien que par ailleurs les Marut aient des liens avec Indra dans leurs aspects guerriers. Elle aussi se fonde sur la nature même de Viṣṇu arbre du soleil, puis gnomon, dont l'ombre s'étend à l'infini quand le soleil est bas. Elle sort des limites du village et des pâtures pour atteindre la brousse et la forêt, domaine de Rudra et des Marut. En cela, Viṣṇu et le sylvain Mimingus se rejoignent. Le rapport se précise quand on prend en compte deux indications, dont l'une remonte au Ṛgveda : Viṣṇu est un dieu montagnard, *RV* 1,154,3b « comme une bête sauvage effrayante qui erre dans la montagne ». La seconde, plus surprenante, est le Viṣṇu polaire de l'Epopée.

VI.3 Viṣṇu et le pôle

Le Viṣṇu *Nārāyaṇa* (« celui de la voie des seigneurs ») du *Nārāyaṇīya* Parvan du Mahābhārata [64] réside au nord de l'océan de lait, au-delà du Mont Meru, donc au centre du monde, dans la région polaire de notre cosmologie. Ce qui correspond à la situation de Mimingus dans le grand nord, Saxo, *GD* 3,2,5 :

> Les mortels pouvaient trouver difficile l'accès au domaine du satyre, car ils n'avaient pour toute route qu'un sentier que les obstacles rendaient malaisé, d'autant plus que la majeure partie du chemin était perpétuellement soumise aux rigueurs d'un froid dévastateur. Gevarus invita donc Høtherus à mettre les rennes sous le joug et à les atteler à un chariot pour franchir très rapidement les crêtes gelées des montagnes. [65]

La coïncidence s'explique par la nature même des entités comparées : l'arbre du soleil, dont le gnomon est le substitut, s'identifie volontiers à l'axe du monde, qui relie le pôle terrestre (ou le centre du monde) à l'étoile polaire. L'antiquité de cette conception dépasse celle de la tradition indo-européenne : c'est un archétype universel. [66]

VI.4 Rapaces et serpents

Le Viṣṇu est indissociable de sa monture, l'oiseau *Garuḍá* (« ailé » ; *garútmant-* id., épithète de l'oiseau, *RV*). Ce Garuḍa, figure composite d'aigle et d'homme, est l'ennemi des serpents. Cette hostilité se manifeste dans plusieurs épisodes de la légende de Viṣṇu, et s'étend même au dieu, [67] bien que celui-ci repose sur le serpent *Anantá* « infini » dans l'intervalle qui sépare deux cycles cosmiques. Comme souvent, l'Inde a réconcilié – partiellement – des principes initialement antagonistes. Bien qu'il ne soit pas mentionné antérieurement au *Taittirīya Āraṇyaka*, 10,1,6, Garuḍa a chance d'être ancien : c'est l'oiseau solaire, [68] partenaire naturel de l'arbre du soleil et de son substitut le gnomon. Il correspond à l'aigle perché sur la cime du frêne Yggdrasil, dont Snorri nous apprend que son savoir est très vaste, ce qui est naturel pour un oiseau solaire qui voit tout, comme le soleil. Cet aigle est l'ennemi du serpent Nidhogg qui ronge la racine de l'arbre et de ses congénères qui en rongent les rameaux. Archétype très largement représenté, l'hostilité des rapaces et des serpents ne constitue

---

64 Esnoul 1979.

65 Trad. Troadec 1995, p. 101.

66 Eliade 1975, p. 255.

67 Zimmer 1951, p. 78 et suiv.

68 Güntert 1923, p. 296.

donc pas la preuve d'un héritage commun, pas plus que l'association de ces animaux à l'arbre cosmique. [69] Un détail semble toutefois plus spécifique, donc plus probant : l'aigle d'Yggdrasil a entre les deux yeux un faucon nommé *Veðrfǫlnir* « celui qui est devenu pâle sous l'effet de la tempête », selon Dillmann. [70] Ce faucon semble correspondre à l'oiseau *Aruṇa* « rougeâtre » (« la couleur du matin par opposition au noir de la nuit » BR I, p. 415), frère cadet de Garuda et cocher du soleil *Mhbh* (édition de Calcutta) 1,1239 et suiv. ; l'aigle solaire a à côté de lui un faucon de l'aube ou de l'aurore, de même que l'arbre du soleil letton a sur ses branches à la fois le Soleil féminin *Saule* et la Fille de Saule (ci-dessus § IV). On peut également penser au faucon qui vole le soma (*RV* 4,26 et 27) et à Garuda qui vole l'ambroisie, dont Schneider [71] a montré qu'ils représentaient deux entités bien distinctes, mais sans nier le parallélisme des deux mythes.

VI.5 Les attributs

Egalement caractéristiques du Viṣṇu classique sont les quatre attributs : la conque, le disque, la massue et le lotus ; deux autres s'y ajoutent parfois : l'arc et l'épée. La signification de ces attributs est claire : comme l'arc et l'épée, le disque et la massue sont des armes offensives. La conque figure universellement la fécondité ; le lotus est un symbole solaire de prospérité. Les attributs se groupent en deux catégories opposées, qui correspondent aux deux attributs de Mimingus : les armes à son épée, les symboles de fécondité et de prospérité à son bracelet de fortune. Cette dualité reflète les deux faces du destin (ci-dessus § III.3.1).

VI.6 L'origine et les avatars

Bien qu'ils ne se fixent que tardivement, les avatars sont, dans leur principe, anciens pour Viṣṇu déjà le R̥gveda mentionne ses « formes variées » 3,55,10 ; 7,100,5.6. Mais on ne sait rien de sa naissance. Or Mimir, comme on l'a indiqué dès le début, est le seul être mythologique important dont les parents nous soient totalement inconnus (on a supposé, sans aucun appui dans les textes, qu'il pourrait être le fils du géant Bolthorn, donc l'oncle maternel d'Odin [72]). Il n'est pas surprenant que sa nature soit flottante : ase, géant, forgeron, sylvain (= nain)

---

69 Eliade 1975, § 101.

70 Dillmann 1991, p. 158.

71 Schneider 1971.

72 Gering et Sijmons 1927-1931 I, p. 151.

représentent quatre formes différentes du même personnage, on est tenté de dire : quatre avatars. Il est possible de préciser les rapports qui les unissent. Mime forgeron et Mimingus sylvain correspondent au premier avatar de Viṣṇu, le nain, connu depuis *ŚB* 1,2,5,5 : les nains sont les forgerons par excellence du monde germanique ; c'est chez eux que Mime parachève sa formation commencée chez Vélent (§ I.2). Dans l'interprétation solaire de Viṣṇu, cet avatar était interprété comme la transposition du soleil levant. S'agissant de l'arbre du soleil ou du gnomon, c'est l'ombre portée quand le soleil est au zénith ; plutôt que le gnomon lui-même, comme réduction de l'arbre du soleil ou, selon Falk, [73] comme réduction d'un gnomon antérieur plus élevé. Mais ce nain, quand le soleil est au plus bas dans le ciel (au solstice d'hiver dans le cycle annuel), étendant son ombre à l'infini, au « pas extrême » de Viṣṇu aux grandes enjambées, devient un géant. Ce « séjour extrême » (dit aussi « supérieur ») se situe le plus souvent au ciel. L'image du pilier cosmique, de l'axe du monde (extrapolation à partir du gnomon) est alors sous-jacente à celle du Viṣṇu géant (*RV* 1,155,6c ; 7,99,1a), qui correspond au « géant Mimir ». Mais l'un et l'autre sont avant tout des dieux ; nous l'avons vu ci-dessus § III.2.2 pour le Mimir de l'*Ynglinga saga*. Quant à Viṣṇu, il n'y a rien de surprenant à ce qu'il allie la nature divine à la fonction de pilier cosmique : la plupart des grands dieux védiques sont chargés, tour à tour, de maintenir séparés ciel et terre. [74] Le sylvain Mimingus habite dans les montagnes boisées, comme le Viṣṇu montagnard du Ṛgveda (1,154,2.3 ; 155,1 ; 5,87,1). Ils représentent l'arbre cosmique qui se dresse sur la montagne centrale, polaire. C'est pour cette raison que Saxo localise Mimingus dans le grand nord (ci-dessus § VI.3).

VI.7 La source d'hydromel

Comme Mimir, *Vsp.* 28, *i mímis brunni*, cité ci-dessus § II.1, 3°, Viṣṇu a une source, *RV* 1,154,5d *víṣṇoḥ padé paramé mádhva útsaḥ* « au séjour suprême de Viṣṇu la source d'hydromel ». L'hydromel est la boisson de Viṣṇu, [75] il emplit ses traces de pas, 1,154,4 ; c'est par son association avec Indra qu'il remplace l'hydromel par le soma. De même, la source de Mimir, dans laquelle Odin a mis son œil en gage (ci-dessus § V.2.5) donne de l'hydromel, que Mimir boit chaque matin (ci-dessus § IV).

---

73 Falk 1987, p. 126.
74 Oguibénine 1973.
75 Hillebrandt 1929, p. 312.

VI.8 L'asile et la progéniture

VI.8.1 L'asile

Viṣṇu a un lieu d'asile, *pāthas-*, *RV* 3,55,10 « Viṣṇu, le gardien, garde l'asile suprême ». Il en va de même pour Hoddmimir dont le bois servira de refuge à Lif et Lifthrasir pendant le Grand Hiver (ci-dessus § III.2.2). Certes, le sens du mot indien est discuté. Geldner [76] le traduit par *Hort* « trésor », sens qui resserrerait les liens avec *Hodd*mimir « Mimir au trésor ». Mais « asile » [77] ou « protection » [78] paraissent préférables, surtout pour *RV* 1,154,5 « Puissé-je atteindre le *pāthas* de ce (dieu) où se réjouissent les héros aimés des dieux. Là est la parenté du dieu aux grandes enjambées, de Viṣṇu, au séjour suprême, la source d'hydromel. »

VI.8.2 La progéniture

La strophe 3 de l'hymne 10,15, qui appartient à la petite série des hymnes funéraires du Ṛgveda, confirme cette indication : « Je viens de trouver les Pères généreux, la descendance et le pas (suprême) de Viṣṇu. » On pense aux « fils de Mimir » que mentionne la Vǫluspá, str. 46. Ce ne sont ni les cours d'eau, comme l'estime Gering, [79] à la suite de Müllenhoff, ni les géants, comme l'estime Sijmons, qui exprime son désaccord *ibid.* et se rallie à l'opinion de Detter et Heinzel, mais Lif et Lifthrasir qui, encore enfants, jouent tandis que les signes avant-coureurs de la catastrophe commencent à se manifester. Il est curieux que Mimir, à qui on ne connaît pas d'épouse, pas plus que de parents (ci-dessus § VI.6), ait des fils, mais le fait est établi par un témoignage indubitable, même si l'identité en est conjecturale. Ici encore, le parallèle avec Viṣṇu s'avère éclairant. Viṣṇu préside à la procréation : il façonne la matrice (*RV* 10,184,1a), veille sur la semence (7,36,9b). Et si on ne lui connaît pas d'épouse à date ancienne (*Lakṣmī* ou *Śrī* « fortune » est antérieurement l'épouse des Āditya), il est entouré de femmes (*RV* 1,156,2 ; 3,54,14). Ce rôle peut s'expliquer de deux façons(qui ne s'excluent pas) : l'intervalle qui sépare la conception de la naissance a une durée déterminée, fixée à dix mois (10,184,3) ; il est naturel qu'une divinité dont la fonction première est de mesurer le temps y préside, comme c'est le cas pour les déesses de la destinée, Moires, Parques, Nornes. Il peut également s'expliquer par des aspects phalliques du dieu, estompés dans le Ṛgveda, mais qui se révèlent

---

76 Geldner 1951, 1, p. 401.

77 Manessy 1961, p. 57–61.

78 *EWAia* II, p. 119, renvoyant à Schmidt 1973.

79 Gering 1927–31 I, p. 60.

ultérieurement, notamment dans son avatar Kṛṣṇa. [80] Ces aspects proviennent directement de sa nature originelle de bâton (ci-dessous § VII.1).

VI.9 Viṣṇu, Mimir et la racine i.-e. *meH_1-

VI.9.1 « arpenter »

La mesure du temps exprimée par la racine *meH_1- ne s'opère directement que dans un cas privilégié, celui du mois, défini par le cycle de la lune, dont le nom, identique à celui du mois, est tiré de cette racine. Pour l'année et ses subdivisions, il faut nécessairement passer par la mesure de l'espace, désignée – secondairement, à mon sens – par cette même racine. L'acte essentiel du Viṣṇu védique, les trois pas, s'exprime par le représentant indien de cette racine, accompagné de la particule verbale *ví*. Il est curieux d'observer que ce verbe *ví-mā-* « arpenter » réunit la base du nom de *Mimir* à celle qu'on a souvent cherchée dans le nom de Viṣṇu : de fait, cette forme, issue de la fausse coupure de l'adjectif composé négatif *á-maviṣṇu-* (ci-dessus § V.2.2), a été secondairement rapprochée de la particule verbale *ví*. Quant au nom de Mimir, il provient effectivement d'une forme redoublée de la racine (ci-dessus § II). Pour Viṣṇu, il s'agit d'arpentage (*RV* 1,154,1.3 ; 155,6 ; 6,49,13) ; pour Mimir, Mime et Mimingus, il s'agit d'autres actes, mais qui sont dénotés par cette même racine.

VI.9.2 « Faire sur mesure », « imiter »

Appliquée à la fabrication d'un objet, la racine signifie « faire sur mesure », et « reproduire à l'identique », « imiter ». L'épisode de l'épée reproduite par le forgeron Mime (ci-dessus § III.2.1) illustre cette signification. L'importance de l'acte apparaît lorsqu'on prend en considération deux dérivés grecs de la racine, *mîmos* (ci-dessus § II.2) et *mímēsis* « imitation », dont Platon fait la base même de l'art, et l'indo-iranien **māyā́*, pouvoir merveilleux d'invention, de création, bonne (**su-*) ou mauvaise (**dus-*), puis, en Inde, « illusion », dont Viṣṇu est le maître. [81] On voit par là que la reproduction d'objets à l'identique ne représente pas une simple prouesse technique : elle a une valeur symbolique. On en a un exemple dans le mythe védique de la coupe de Tvaṣṭar reproduite en trois exemplaires par les Ṛbhu, ou le mythe romain du bouclier du dieu Mars reproduit en douze exemplaires par Mamurius Veturius, dont le nom peut lui aussi

---

80 Güntert 1923, p. 305 et suiv.

81 Zimmer 1952, p. 27 et suiv.

s'expliquer à partir d'une forme redoublée de la racine (une forme de participe parfait **me-mH$_1$-* élargie en *-*yo*- et croisée avec le nom du dieu *Mars* ?). Le sens du symbole ressort du nombre des copies effectuées : les trois coupes figurent les trois saisons de l'année védique, les douze boucliers, les douze mois de l'année de Numa, l'original, par sa forme circulaire, représentant le cycle annuel. Il s'agit donc de la reproduction du cycle annuel, ce qui nous ramène à la valeur fondamentale de la racine, « mesurer le temps ».

VI.9.3 « mesure », « attribution », « destin »

« Mesurer », c'est aussi « attribuer », soit de façon limitée, soit en donnant pleine mesure et, par inversion de l'actance, « destiner ». C'est ainsi que les entités dont la fonction originelle est la mesure tendent à devenir des figures du destin, comme le **metoduz* germanique, devenu, en vieil anglais et en vieux saxon, l'une des désignations du Dieu chrétien. Mimir et Mimingus sont directement liés au destin du monde ; c'est également le cas de Viṣṇu. [82]

VII. Parallèles iraniens

VII.1 Rašnu

Dumézil [83] a proposé d'identifier un correspondant avestique de Viṣṇu dans Rašnu, dont le nom, forme substantivée de l'adjectif *rašnu-* « droit » reposerait sur une substitution polémique de la notion de « rectitude » à celle de « diversité ». L'hypothèse serait plus convaincante si le groupe *šn* était ancien en avestique, mais il ne l'est pas : il repose sur **žn* [84]. Quant à la notion de « diversité », elle proviendrait d'une formation en *-snu-* sur la particule verbale *vi* « en tous sens » ; une telle formation serait totalement isolée non seulement en vieil-indien, mais en indo-iranien. Mieux vaut voir dans *Rašnu* une désignation directe de l'arbre du soleil ou de son substitut le gnomon, comme « droit ». Rašnu forme avec Mithra, l'un des deux dieux souverains, un couple qui rappelle l'association, fondée sur l'image de la « rectitude morale », de Viṣṇu à Varuṇa et aux autres Āditya, ci-dessus § VI.1.1. Il est associé à Vr̥thragna *Yt* 14,47. L'ancienneté du lien à Vr̥thragna, substitut avestique d'Indra diabolisé, est confirmée par le fait que ce dernier est le seul dieu auquel l'Avesta attribue des

82 Zimmer 1952, p. 37 et suiv., p. 83 et suiv.
83 Dumézil 1953.
84 Reichelt 1909, p. 48.

formes diverses dont plusieurs préfigurent des avatars de Viṣṇu. L'hymne avestique à Rašnu, le *yašt* 12, après avoir salué brièvement les qualités marquantes du dieu, str. 7 et 8, énumère les différentes parties de l'univers et les différents lieux où il peut se trouver au moment où on l'invoque : l'une des sept parties (*karšvar*) de la terre, et en particulier la source ou l'embouchure de la Raŋhā ou le sommet de l'une des montagnes sacrées ; le ciel (étoiles, lune, soleil) ; le paradis : le dieu est omniprésent dans le monde. D'où son qualificatif *parakavistəma-* « qui trouve ce qui est le plus loin » *Yt* 12,7. Deux groupes d'indications permettent de relier ce dieu aux représentations et réalités (dont le gnomon) qu'on a identifiées à la base de Viṣṇu : la mention de l'arbre cosmique à la strophe 17 :

> Lorsque tu es, ô ašavan Rašnu, sur cet arbre de l'aigle qui se trouve au milieu du lac Vourukaša qui a de bons et efficaces remèdes, que l'on appelle Vispôtbiš, sur lequel a été placée la semence de toutes les plantes, nous t'invoquons ; [85]

la localisation sur le sommet de la montagne cosmique, str. 23 (Harā), 24 (Hukairya, d'où coule la source universelle Ardvi Sura Anahita) et surtout 25 : « Lorsque tu es, ô ašavan Rašnu, sur la cime du mont Haraiti autour duquel tournent mes étoiles, la lune et le soleil, nous t'invoquons. » [86] Lecoq commente : « Cette montagne est donc considérée comme le pivot de l'univers. » Enfin, Rašnu est présent au paradis, str. 36–37, comme le Viṣṇu de *RV* 1,154,5 (ci-dessus § VI.8.1) et celui du Continent blanc (§ VI.3). Il semble que l'Avesta ait conservé le souvenir de la nature originelle de Rašnu, même si sa « rectitude », qui était initialement physique, a été assimilée par la suite, en vertu d'une homologie naturelle, à celle des jugements équitables, str. 4–8. Il ne manque au tableau que les avatars, pour que le parallélisme avec Viṣṇu et Mimir soit complet. On peut supposer qu'une partie d'entre eux ont été transférés sur son ancien associé Vṛthragna dont l'hymne, le yašt 14, mentionne successivement la nature divine (1–5), les formes animales (7 et suiv.) et humaines (17 et 27).

VII.2 Les trois pas

L'Iran a connu le thème des trois pas, sans qu'on puisse toutefois le relier avec certitude à Rašnu. Ces trois pas ont été transférés aux Saints Immortels du zoroastrisme :

> les trois pas que le Zôt fait hors de sa place, en récitant l'Avesta ... représentent...les trois pas que les Amshaspands, à la fin de leurs conférences avec Zoroastre, ont fait

85 Trad. Lecoq, à paraître.

86 *Ibid.*

de la terre à la sphère du soleil, en passant par les trois paradis *Humat, Hûkt, Hvarsht* (bonne pensée, bonne parole, bonne action).

Le transfert rappelle celui qui a rapproché Viṣṇu des Āditya védiques (ci-dessus § VI.1.1). Quant à l'affectation rituelle, on la retrouve en Inde, où les trois pas de l'officiant sont identifiés à ceux de Viṣṇu *TS* 1,7,61 ; 4,2,1 ; *TB* 3,1,2,6. [87]

VIII. Atlas et ses frères

En Grèce, la fonction d'étai cosmique, celle du *skambhá* védique, est affectée au géant ou titan Atlas, fils de Japet ou, selon certains textes, d'Ouranos. Si l'on s'en tient au seul Atlas, la comparaison avec les personnages précédents se borne à sa fonction, et à la montagne. Mais Atlas a trois frères : outre Menoitios, dont on ne sait à peu près rien, Prométhée, dont le châtiment servira de modèle à celui de Loki, et Epiméthée. Avec ces deux derniers, nous trouvons plusieurs des thèmes et des attributs passés en revue dans les pages précédentes : l'aigle, bien sûr, mais aussi la sagesse, caractéristique de *Prométhée* « celui qui prévoit », et le lien avec le dieu suprême et le destin du monde : Prométhée connaît le secret du fils qui devrait détrôner son père Zeus, et le révèle à ce dernier, assurant ainsi la pérennisation de son règne. Sage et prévoyant, comme Mimir, Prométhée a à ses côtés le sot Epiméthée qui constitue la réplique du sot Hœnir du récit de l'*Ynglinga saga*. Prométhée est également associé au destin de l'humanité : il prend part indirectement à sa création par l'intermédiaire de son fils Deucalion et directement à son développement par le feu qu'il lui communique. Et, comme les autres entités du destin, il a ses contre-parties maléfiques ou malencontreuses, Epiméthée et Pandora. La nature de Prométhée est aussi ambiguë que celle de Mimir : par sa naissance, c'est un titan, ou un géant,comme son frère Atlas. Mais dans l'échange qu'il opère avec le centaure Nessos qui, pour échapper à ses souffrances, lui cède son immortalité, Prométhée paraît être l'un de ces mortels dont il est l'ami. Et une fois l'échange réalisé, il devient un immortel. Le thème de la décapitation apparaît lui aussi avec Méduse, dont la tête coupée pétrifie Atlas, qui devient une montagne.

IX. Conclusion

Il ne faut certes pas attribuer à ces rapprochements inattendus plus de signification qu'ils n'en ont réellement. On se gardera de reconstruire sur cette base une figure du panthéon indo-européen d'où proviendraient directement, par

---

[87] Cités par Hillebrandt 1929, p. 316 n. 4.

héritage, les diverses entités étudiées. Ce que l'on atteint est d'une autre nature, comme c'est souvent le cas dans le domaine mouvant de la mythologie : il s'agit de la liaison persistante entre un certain nombre d'images, de symboles, de thèmes narratifs liés à la mesure du temps, au moyen de l'arbre du soleil ou de son substitut le gnomon, assimilés à l'axe du monde et à l'étai cosmique. L'une des représentations les plus répandues de l'axe du monde est l'arbre cosmique dressé sur le sommet d'une montagne boisée ; une autre, un géant ou un dieu qui crée l'espace en séparant le ciel de la terre. Le destin du monde est indissociable du mouvement circulaire qu'il effectue autour de son axe : c'est ce qu'exprime la notion germanique de **wurdiz* « cours circulaire des événements », qui n'est autre que l'*annus vertens* (que personnifie par ailleurs le dieu *Vertumnus*). Divers symboles du destin, heureux ou malheureux, s'y joignent. A l'arbre cosmique se rattachent des figures solaires : la tête coupée qui symbolise le soleil rouge ; les rapaces (aigle, faucon) ennemis des reptiles, figures chtoniennes ; et la source universelle des eaux, qui est aussi la source du destin. L'arbre cosmique et le géant, ou le dieu, qui crée l'espace en le mesurant, tout comme le temps est créé par la mesure du temps. Ce sont des êtres ambigus, multiformes, changeants, comme le cours de événements : avatars de Viṣṇu(et de Rašnu, si l'on admet qu'ils ont été transférés à Vr̥thragna), incertitude sur la nature de Mimir, répartition des rôles entre Atlas et ses trois frères.

Ce n'est donc pas par hasard que Mimingus, l'une des formes du Mimir primitif, intervient avec son épée fatale et son bracelet de fortune, dans un épisode crucial de l'histoire du monde, l'affrontement entre hommes et dieux, qui se termine par la défaite des dieux et la mort de Baldr. Comme on l'a rappelé ci-dessus § I, la mort de Baldr marque l'entrée du monde dans son dernier âge. Le mythe est largement représenté chez les Germains. [88] Quant à la défaite des dieux, qui n'est mentionnée que chez Saxo, ce n'est pas une invention, comme il tient à le préciser, *GD* 3,2,10 : « Le fait que les dieux furent battus par des hommes est peut-être difficile à croire, mais un rapport ancien en atteste l'authenticité. » [89] Ce thème provient d'une source différente : comme l'a relevé Herrmann, [90] l'épée de Mimingus n'y est pas mentionnée. Au seul parallèle qu'il relève, *ibid.*, celui de Frotho et Frogerus, *GD* 4,8, manque le trait essentiel : les dieux n'y sont pas affrontés à des hommes. On ne saurait retenir non plus les forfanteries du héros de la *Ǫrvar-Odds saga (EM* 74–76) qui expriment un simple rejet de la religion païenne par un chrétien. Comme l'indique Ellis Davidson, [91] la défaite des dieux face à des hommes ne transpose ni la guerre des ases et des

88 Neckel 1920, p. 68 et suiv.

89 Trad. Troadec 1995, p. 105.

90 Herrmann 1921, p. 224.

91 Ellis Davidson 1980, p. 54.

vanes, où les ases ne sont pas vaincus (et où leurs adversaires vanes sont des dieux eux aussi), ni le Ragnarok, où les dieux affrontent des géants et des monstres. L'idée d'une possible victoire des hommes sur les dieux est mentionée par César, *Guerre des Gaules*, 4, 7, 5 : *Suebis ... quibus ne di quidem immortales pares esse possint*, « aux Suèbes, à qui les dieux eux-mêmes ne pourraient se mesurer ». Comme je l'ai montré dans une étude récente, [92] il en existe un parallèle, extérieur au monde germanique, dans le récit de la cinquième conquête de l'Irlande, où les Goidels, les futurs Irlandais, affrontent les Tuatha Dé Danann qui occupent l'île. Or ce sont leurs propres dieux qui, vaincus, trouveront refuge dans le monde souterrain. Cet événement marque lui aussi un tournant dans l'histoire du monde : c'est la fin des temps mythiques, et l'entrée dans l'histoire.

Bibliographie

Abréviations et sources

BR	Böhtlingk/Roth 1852–1875
EM	Eddica Minora, voir : Heusler/Ranisch 1903
EWAia	voir Mayrhofer 1986 –
GD	voir Olrik Ræder 1931
Grdr.	Brugmann/Delbrück 1930
PBB	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur

Textes indiens :

MhBh	Mahābhārata (édition de Calcutta)
RV	Ṛgveda
ÚB	Śatapatha brāhmaṇa
TA	Taittirīya āraṇyaka
TB	Taittirīya brāhmaṇa
TS	Taittirīya saṃhitā
VS	Vājasaneyī saṃhitā

Textes islandais :

Gylf.	Snorri Sturluson, Gylfaginning
Skáldsk.	Snorri Sturluson, Skáldskaparmál
Ys.	Snorri Sturluson, Ynglinga saga

92 Haudry 1996.

Poèmes eddiques :

Fi.	Fiǫlvinnsmál
Grm.	Grímnismál
Háv.	Hávamál
Hdl.	Hyndluliόð
Sd.	Sigrdrífomál
Skm.	Skírnismál (ou Fǫr Skírnis)
Vm.	Vafðrúðnismál
Vsp.	Vǫluspá

Auteurs cités

Bergaigne, Abel 1878–1883 : La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda. Paris.

Berger, Hermann 1959 : « Deutung einiger alter Stammesnamen der Bhil aus der vorarischen Mythologie des Epos und der Purāṇa », in : Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens, 3, p. 34 et suiv.

Böhtlingk, Otto/Roth, Rudolph 1852–1875. Sanskrit Wörterbuch. St. Petersburg.

Brugmann, Karl/Delbrück, Berthold 1930 : Grundriß der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen. Berlin/Leipzig.

Crépin, André 1991 : Beowulf. Göppingen.

Debrunner, Albert 1954 : Altindische Grammatik von Jakob Wackernagel, Bd 2, 2 : Die Nominalsuffixe. Göttingen.

Detter, Ferdinand 1894 : « Zur Ynglingasaga », in : PBB, 18, p. 72 et suiv.

Dillmann, François-Xavier 1991 : L'Edda, par Snorri Sturluson, traduit par François-Xavier Dillmann. Paris.

Dumézil, Georges 1953 : « Viṣṇu et les Marut à travers la réforme zoroastrienne », in : Journal asiatique, 241, p. 1 et suiv.

Dumézil, Georges 1959 : « Notes sur le bestiaire cosmique de l'Edda et du Ṛgveda », in : Mélanges Ferdinand Mossé, p. 104 et suiv.

Dumézil, Georges 1961–1962 : « Høtherus et Balderus », in : PBB (Tübingen) 83, p. 259 et suiv.

Dumézil, Georges 1968 : Mythe et épopée. Paris.

Dumézil, Georges 1994 : Le roman des jumeaux, publié par Joël Grisward. Paris.

Dumézil, Georges 2000 : Mythes et dieux de la Scandinavie ancienne, édité par François-Xavier Dillmann. Paris.

Eliade, Mircea 1975 : Traité d'histoire des religions. Paris.

Ellis Davidson, Hilda 1980 : Saxo Grammaticus, The history of the Danes, Books 1–9, Vol. 2, Commentary. Cambridge Totowa.

Esnoul, Anne-Marie 1979 : Nārāyaṇīya Parvan du Mahābhārata. Paris.

Falk, Harry 1987 : « Viṣṇu im Veda », in : Festschrift für Ulrich Schneider, p. 112 et suiv.

Geldner, Karl-Friedrich 1951 : Der Rig-Veda (4 Bde). Cambridge (Mass.).

Gering, Hugo/Sijmons, Barend 1927–1931 : Kommentar zu den Liedern der Edda. Halle (Saale).

Gonda, Jan 1959 : Four studies in the language of the Veda. s'Gravenhague.

Gonda, Jan 1960 : Die Religionen Indiens, 1. Stuttgart.

Grassmann, Hermann 1873 : Wörterbuch zum Rig-Veda. Leipzig.

Güntert, Hermann 1923 : Der arische Weltkönig und Heliand. Halle (Saale).

Haudry, Jean 1978 : « La religion de la vérité », in : Actes de la session de Bourg-Saint-Maurice, p. 148 et suiv.

Haudry, Jean 1990 : « Les âges du monde, les trois fonctions et la religion cosmique des Indo-Européens », in : Etudes Indo-Européennes, p. 99 et suiv.
Haudry, Jean 1992 : « Notes sur les racines indo-européennes *mē-, *met-, *med- ‹ mesurer › », in : Etudes Indo-Européennes, p. 43 et suiv.
Haudry, Jean 1996 : « La cinquième conquête de l'Irlande », in : Bulletin de liaison de l'Association des Amis des Etudes Celtiques, 13, p. 6 et suiv.
Herrmann, Paul 1922 : Dänische Geschichte des Saxo Grammaticus II. Leipzig.
Heusler, Andreas 1931 : Altisländisches Elementarbuch. Heidelberg.
Heusler, Andreas/Ranisch, Wilhelm 1903 : Eddica Minora. Dortmund.
Hilka, Alfons 1910 : Die altindischen Personennamen. Breslau.
Hillebrandt, Alfred 1929 : Vedische Mythologie, II. Breslau.
Jonval, Michel 1929 : Les chansons mythologiques lettonnes. Paris.
Kauffmann, Friedrich 1902 : Balder. Straßburg.
Keith, Arthur B. 1925 : Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge (Mass.).
Krahe, Hans 1954 : Sprache und Vorzeit. Heidelberg.
Kuiper, F.B.J. 1962 : « The Three Strides of Viṣṇu », in : Indological Studies in Honor of W. Norman Brown, p. 137 et suiv.
Lecoq, Pierre (à paraître) : L'Avesta (trad. par Pierre Lecoq).
Macdonell, Arthur A. 1897 : Vedic Mythology. Straßburg.
Manessy, Jacqueline 1961 : Les substantifs en *-as-* dans la Ṛk-Saṃhitā. Dakar.
Mannhardt, Wilhelm 1875 : « Die lettischen Sonnenmythen », in : Zeitschrift für Ethnologie, 7, p. 73 et suiv. ; p. 209 et suiv.
Mayrhofer, Manfred 1986– : Etymologisches Wörterbuch des altindoarischen. Heidelberg.
Much, Rudolf 1898 : « Der germanische Himmelsgott », in : Festgabe für Richard Heinzel, p. 189 et suiv.
Müllenhoff, Karl 1870–1883 : Deutsche Altertumskunde (5 Bde). Berlin.
Narten, Johanna 1965 : « Über die vedischen Belege von mīv- », in : Münchener Studien zur Sprachwissenschaft, 18, p. 53 et suiv.
Naudou, Jean 1988 : « Viṣṇu et la ‹ fonction synthèse › », in : Mélanges P. Lévêque, p. 235 et suiv.
Neckel, Gustav 1920 : Die Überlieferungen vom Gotte Balder. Dortmund.
Nilsson, Martin P. 1920 : Primitive Time-Reckoning. Lund (etc.).
Oguibénine, Boris 1973 : Structure d'un mythe védique. The Hague Paris.
Oldenberg, Hermann 1903 : La religion du Véda, trad. par Victor Henry. Paris.
Olrik, J., Ræder H. 1931 : Saxonis Gesta Danorum. Copenhague.
Rau, Wilhelm 1983 : Zur vedischen Altertumskunde. Wiesbaden.
Schmidt, Hanns-Peter 1973 : « Vedic *pắthas* », in : Indo-Iranian Journal, 15, p. 1 et suiv.
Schneider, Ulrich 1971 : Der Somaraub des Manu, Mythus und Ritual. Wiesbaden.
Schneider, Ulrich 1974 : « Viṣṇu höchste Fußstapfe », in : ZDMG Supplement II, p. 390 et suiv.
Schneider, Ulrich 1994 : Viṣṇus Aufstieg, aus dem Nachlaß herausgegeben von Konrad Meisig. Wiesbaden.
Schulze, Wilhelm 1885 : « Indogermanische *āi-* Wurzeln », in : KZ 27, p. 420 et suiv. (= Kleine Schriften, p. 49 et suiv.).
Shamasastry, R. 1938 : Drapsa : The Vedic Cycle of Eclipses. Mysore.
Simek, Rudolf 1984 : Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart.
Simpson, Jacqueline 1962a : « Mímir : Two Myths in One ? » in : Saga Book of the Viking Society, 16, p. 41 et suiv.
Simpson, Jacqueline 1962b : « A Note on the Folktale Motif of the Heads in the Well », in : Saga Book of the Viking Society, 16, p. 248 et suiv.

Troadec, Jean-Pierre 1995 : La Geste des Danois par Saxo Grammaticus, traduit du latin par –. Paris.
Varenne, Jean 1967 : Mythes et légendes extraits des Brāhmaṇa. Paris.
Velze, Jacob Antoon van 1939 : Names of Persons in Early Sanscrit Literature, Thèse. Utrecht.
Vries, Jan de 1956–1957 : Altgermanische Religionsgeschichte. Berlin.
Zeller, Gabriele 1990 : Die vedischen Zwillingsgötter. Wiesbaden.
Zimmer, Heinrich 1951 : Mythes et symboles dans l'art et la civilisation de l'Inde, traduit par M.S.Renou. Paris.
Zimmer, Heinrich 1952 : Maya, der indische Mythos. Zürich.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 326-351

Bildchiffren und Runen von Kommunikationsformen und Heilverfahren auf goldenen C-Brakteaten

VON WILHELM HEIZMANN

I. Einleitung

> „unsere denkmäler sind ärmlicher aber älter, die ihrigen jünger und reiner; zweierlei festzuhalten, daran war es hier gelegen: daß die nordische mythologie echt sei, folglich auch die deutsche, und daß die deutsche alt sei, folglich auch die nordische."

Mit diesem vielzitierten Satz aus dem Vorwort seiner 1844 in zwei Bänden aufgelegten zweiten Ausgabe der Deutschen Mythologie (S. IX) zielte Jacob Grimm auf die als schmerzlich empfundene Schieflage einer Überlieferung, die den Norden zwar mit einer Fülle von schriftlichen Quellen ausstattete, die gleichwohl aber erst nach Einführung des Christentums zu fließen begannen, während der Kontinent dagegen nur trümmerhafte, dafür jedoch bis in die römische Kaiserzeit zurückreichende Reste bereit stellte. Die Berechtigung, beide Überlieferungen zu ihrer wechselseitigen Erhellung heranzuziehen und für einander fruchtbar zu machen, ist in späteren Forschergenerationen vielfach auf Skepsis gestoßen. Zu beträchtlich erschien der räumliche und zeitliche Abstand, als daß ein verbindendes Kontinuum an gemeinsamen Ideen und Traditionen in größerem Umfang für möglich gehalten wurde.

An der Grundsätzlichkeit des Problems hat sich bis heute wenig geändert. Dies führte in der Folge häufig zur Beschränkung auf das nordische, vornehmlich isländischen Quellen zu verdankende Material und damit nicht nur zur Abkoppelung der nordgermanischen von der germanischen Mythologie, sondern zugleich auch zu einem kaum weniger einschneidenden Schnitt zwischen der hochmittelalterlichen Epoche der Schriftlichkeit und der frühmittelalterlichen, überwiegend schriftlosen und damit ungleich schwerer zu fassenden Epoche innerhalb des Nordens selbst.

Mit dem Rückzug auf das allein durch schriftliche Quellen zu sichernde Terrain finden jedoch das reiche, von der Archäologie bereitgestellte Material oder die Fortschritte auf dem Gebiet der vergleichenden Religionsgeschichte immer weniger Beachtung. Darüber hinaus geraten aber auch die Bemühungen

philologischer Disziplinen wie der Ortsnamensforschung, der Sprachgeschichte und sogar der Runologie zunehmend aus dem Gesichtskreis. Diese unglückliche Entwicklung behindert die Einsicht, daß sowohl der Kontinent und der Norden als auch das nordische Altertum und das nordische Mittelalter durch eine Fülle von Kommunikationssträngen eng miteinander verbunden sind. So gibt es etwa Kontinuität im Bereich der Runenschrift, die in älterer Zeit ein alle Germanen verbindendes Medium von erstaunlicher formaler und sprachlicher Konstanz und Einheitlichkeit darstellt, dessen formelhafte Sprache noch in der Skaldendichtung des Nordens einen fernen Widerhall findet. Es gibt sie, von der Forschung ganz unbezweifelt, im Bereich der Heldensage, an deren Überlieferung alle älteren germanischen Literaturen Anteil haben. Die heroische Weltsicht der sie tragenden Adels- und Kriegerschichten findet außerhalb der Dichtung ihren Niederschlag in den merowingerzeitlichen Bildprogrammen des Dekors von Kammhelmen und Pferdegeschirr aus schwedischen, englischen und kontinentalen Fürstengräbern. Es hat diese Kontinuität aber auch im Bereich der Religion gegeben. Zentrale Göttergestalten wie Óðinn, Þórr und Frigg wurden nicht nur im Norden verehrt, sondern sind durch die Wochentagsnamen und andere Quellen gleichermaßen bei den Angelsachsen und den Germanenstämmen des Kontinents bezeugt. Allerdings macht sich hier die von Jacob Grimm konstatierte Schieflage besonders bemerkbar, als, von bescheidenen Ausnahmen abgesehen, mythologische Überlieferungen fast nur auf Island verschriftlicht wurden.

Für die fehlende Schriftüberlieferung tritt jedoch eine Fundgruppe ein, die Jacob Grimm noch weitgehend unbekannt war: die völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten mit ihren Runen und ihren auf engsten Raum gepreßten Bildern, die wir inzwischen von über 930 Exemplaren kennen. Je tiefer wir in diese Bilderwelt vordringen und ihre Rätsel zu entschlüsseln vermögen, um so deutlicher tritt zutage, daß hier nicht nur Göttergestalten wie Óðinn, Balder, Týr, Loki und Frigg greifbar werden, sondern darüber hinaus auch die ‚Gerüstfakten', um einen anschaulichen Terminus von Karl Hauck zu verwenden, zentraler Mythen der weit späteren nordischen Schriftüberlieferung. Auch wenn sich die überwiegende Zahl der bisher bekannten Brakteaten auf ein Kerngebiet in Südskandinavien zentriert, so bezeugen doch Funde aus England und vom Kontinent von einer breiten Ausstrahlung, die vor dem Hintergrund verbindender religiöser Ideen zu verstehen ist, die vornehmlich in Kult- und Reichtumszentren gepflegt und tradiert wurden.

II. Der Götterfürst und die Rabensprache

Zu den gesicherten Ergebnissen von über 30 Jahren Brakteatenforschung darf heute gerechnet werden, daß die Ikonographie und die Runen der C-Brakteaten

um das Thema des lebensbedrohenden Sturzes des Balderfohlens und seine Errettung durch die Intervention des Götterfürsten Óðinn kreisen, eine Heilstat, von der wir zudem im zweiten Merseburger Zauberspruch ein kostbares schriftliches Zeugnis besitzen. Die Darstellung dieses primordialen Ereignisses fügt sich wie die Bilder der anderen Brakteatentypen auch in das große Thema der Regeneration. Die Brakteaten bedienen damit menschliche Grundbedürfnisse nach Heil und Unversehrtheit und antworten auf zentrale Fragen, die Menschen zu allen Zeiten beschäftigten.

Eines der qualitativ besten und ästhetisch ansprechendsten Stücke der Gruppe der C-Brakteaten ist IK 58 Fünen (I)-C (Abb. 1). Hier findet sich zugleich eine frühe lesbare Runeninschrift.[1] Laut Ikonographischem Katalog ist diese wie folgt zu lesen:[2]

1 5
I: (linksläufig) **hoụaR**

1 5 10 15
II: (rechtsläufig) **laþuaaduaaaliiụ?**

III: (rechtsläufig) **alụ.**

Die Inschrift zeigt mehrere Unsicherheiten, so die Rune I:3, die mit gleicher, wenn nicht größerer Berechtigung als **r** gelesen werden könnte. Auch II:8 zeigt Ähnlichkeiten mit einer *r*-Rune. II:7 weicht stark von der üblichen *d*-Rune ab, da sich die Seitenzweige nicht kreuzen. II:15 könnte auch ein *l* sein. II:16 ist nur mehr sehr fragmentarisch erhalten, einzig der untere Teil eines Stabes ist erkennbar. III:3 unterscheidet sich nicht von III:2. Daß hier jedoch das Formelwort *alu* intendiert ist, dürfte wohl kaum zu bezweifeln sein (vgl. im übrigen die gleichen Runenformen bei der *alu*-Inschrift auf dem formularverwandten Brakteaten IK 300 Maglemose (III)-C/Gummersmark) (Abb. 2). Dabei muß man nicht unbedingt eine Verschreibung annehmen. Auf Brakteaten zeigen sowohl *u* wie *r* als auch *u* und *l* Formen, die kaum voneinander zu unterscheiden sind.[3] Vgl. etwa die *alu*-Inschrift auf IK 44 Djupbrunns-C (Abb. 3), wo das *u* nur durch einen etwas spitzer verlaufenden Winkel und einen minimal längeren Seitenzweig vom vorangehenden *l* unterschieden ist. Auf IK 58 geht zwar der Seitenzweig von der Mitte aus, doch sind auch die Seitenzweige bei der *a*-Rune nach unten versetzt. Zudem ist auf *alu*-Inschriften zu verweisen,

---

1 Der Brakteat hat in Axboes Gesamtseriation die Nr. 26 und zählt damit zu den ersten Stücken der die Nummern 23-155 umfassenden Gruppe H2 (Axboe in spe, IK 4,1, Kap. 7.1 u. Kap. 7.2; vgl. Axboe 1998, S. 246, 248).

2 IK 1, Text, S. 110; vgl. auch Krause & Jankuhn 1966, S. 255 f.

3 Vgl. Krause & Jankuhn 1966, S. 249; Peterson 1998, S. 566 f.

wo die *u*-Rune ebenfalls einen nach unten versetzten Seitenzweig zeigt: IK 289 Kjeller Mose-C, IK 135 Ølst-C (Abb. 4 & 5).

Eine Inschrift, die mit so großen Problemen der reinen Lesbarkeit belastet ist, bietet naturgemäß ungünstige Voraussetzungen für eine sinnvolle Deutung, denn sie ist von vornherein auf Konjekturen angewiesen. Sie muß daher mit besonderer Sorgfalt und im Bewußtsein angegangen werden, daß hier nur von der Abwägung verschiedener Grade von Wahrscheinlichkeit die Rede sein kann. Die Forschung ist sich insbesondere darüber uneins, ob die Inschrift I als **houaR** bzw. **houaz**[4] oder **horaR/horaz**[5] zu lesen ist.[6] Dieses Problem ist auf rein epigraphischem Weg nicht mit Sicherheit zu lösen[7] und auch der formularverwandte Brakteat IK 300 Maglemose (III)-C/Gummersmark) bietet keine Hilfe, denn er verkürzt zu **ho.R** und verzichtet somit auf die Wiedergabe der entscheidenden Rune.[8] Hier hilft allein der darstellerische Kontext weiter. Gestützt auf die Einsicht, daß auf Brakteaten überwiegend der Götterfürst Óðinn dargestellt wird, haben Karl Hauck und seine Mitarbeiter lange die Lesung **houaR** favorisiert und diese zu dem im Altnordischen gut überlieferten Óðinnsnamen Hár ‚der Hohe' gestellt.[9] Der Zusammenarbeit mit Heinrich Beck, der sich innerhalb des Brakteatenteams eingehend mit der runischen Namenüberlieferung beschäftigt, ist dagegen der Hinweis zu verdanken, daß bei dieser Deutung zu wenig die Positionierung der Runen zwischen Fohlenkopf und Vorderbein berücksichtigt wurde. An dieser Stelle findet sich auf IK 163 Skonager (III)-C) der Name *niuwila* (Abb. 6), der von Beck neuerdings auf das Balderfohlen selbst und die göttliche Heilstat seiner Errettung aus tödlicher Gefahr bezogen wird.[10] Analog ließe sich auch die Inschrift **horaR** als exakte germanische Entsprechung zu lat. *cārus* ‚lieb' als Name des Balderfohlens (‚das Liebe, das Geschätzte') verstehen.[11]

Wenn wir uns nun den beiden anderen Runensequenzen zuwenden, so wird II unzweifelhaft von dem Formelwort *laþu* eröffnet. Weniger gesichert, aber in höchstem Maße wahrscheinlich und in der Forschung daher auch nicht

---

4 So Krause & Jankuhn 1996, S. 255; Grønvik 1996, S. 231 f.

5 Für diese Lesung tritt insbesondere Elmer Antonsen in mehreren Arbeiten ein: 1975, S. 62, Nr. 62; 1986, S. 328; 1995, S. 133 f. Vgl. auch Seebold 1991, S. 462; 1995, S. 178 ff.; 1998, S. 289; Looijenga 1995, S. 95 f.

6 Vgl. den Überblick bei Düwel 1998.

7 Zur Zuversicht von Richard Morris, die *u*-Rune sicher von der *r*-Rune unterscheiden zu können (1988, S. 114 ff.) vgl. Odenstedt 1991, S. 371 f.

8 IK 2, Text, S. 131.

9 Hauck 1998, S. 317, 318 f; 1998a, S. 39; 1998b, S. 494 f.; Düwel 1998, S. 318; 2001, S. 54 unter Berufung auf meinen noch nicht publizierten und in diesem Punkt zu revidierenden Beitrag in IK 4,2; vgl. auch Krause & Jankuhn 1966, S. 255.

10 Vgl. den Beitrag von Heinrich Beck in diesem Band.

11 Ebd.

bestritten ist, daß die Sequenz III als *alu* zu lesen ist. Dazwischen liegt eine Runenfolge, die im IK ohne Deutung blieb. Ottar Grønvik liest **aaḍuaaaliiạ**, eine Folge, die im Verbund mit dem eröffnenden *laþu* und dem schließenden *alu* als *laþu ā̆a dwalja alu* im Sinne von ‚Einladung an den Urgroßvater (der als ‚der Hohe' angeredet wird) zu verweilen um an einer Kulthandlung am Grab teilzunehmen' zu verstehen sei.[12] Ganz abgesehen davon, daß Grønviks Interpretation schon durch ihre unflexible Fixiertheit auf den Grabritus, den er in einer Vielzahl ganz unterschiedlicher Inschriften wiederzufinden glaubt, Argwohn erregt, hat diese Deutung zur Ikonographie des Brakteaten nicht den geringsten Bezug. Zudem ist es bedenklich, Mehrfachschreibungen von Runen in einer Inschrift ganz unterschiedlich zu behandeln, also **aa** einmal als *ā̆*, **aaa** aber als *a* und **ii** als *j*.

Elmar Seebold nimmt an, daß hier eine rechtsläufige und eine linksläufige Inschrift ineinandergeschrieben wurden. Er rekonstruiert: **gibada aradu** ‚ich habe das Glück (o.ä.) erlangt'.[13] Der Weg zu dieser Lesung ist mit gewagten Konjekturen[14] gepflastert: Es werden zwei verschiedene Formen der *d*-Rune vorausgesetzt (ᛞ - ᛞ), wobei die *d*-Rune in **aradu** ihrerseits wieder auf der Annahme beruht, die Runen 12 und 13 (ᛚ + ᛁ) seien zusammen als *h*-Rune zu lesen, die dann wiederum unter Berufung auf die völlig degenerierte Fuþark-Reihe auf dem Brakteaten IK 140 Overhornbæk (III)-C, wo die *h*-Rune die Stelle der *d*-Rune einnimmt, durch eben die *d*-Rune zu ersetzen sei. Auch wird die Rune 11 (ᚨ) als *b*-Rune gelesen und nicht als *a*-Rune, wie dies die einwandfreie Identifizierung der gleichgeformten Rune III:1 nahelegt. Gänzlich in der Luft hängt der Versuch, das Fragment der Rune 16 zu einer *g*-Rune (ᚷ) zu ergänzen. Auch die Lautform macht Probleme, denn **gibada** zeigt *-i-* statt des zu erwartenden *-e-*. Seebold hat dies alles selbst gesehen, kommt jedoch zu dem Schluß, daß seine Lesung „insgesamt ... nicht auf unüberwindliche Hindernisse stoßen" dürfte.[15]

Tineke Looijenga machte den Vorschlag, die hier zur Diskussion stehende Runenfolge als **aeraalius** zu lesen und diese Inschrift mit dem römischen Kaisernamen Aurelius in Verbindung zu setzen. Die augenfällige Doppelung einiger Runen brachte sie auf den Gedanken, daß wir es hier mit Spiegelrunen zu tun hätten, die jeweils nur als *eine* Rune gelesen werden dürften.[16] Dem steht aber zum einen entgegen, daß die *i*-Rune prinzipiell nicht zur Bildung einer Spiegelform fähig ist[17] und zum andern, daß die doppelten *a*-Runen eben nicht

---

12 Grønvik 1996, S. 231.

13 Seebold 1995, S. 178 ff.

14 In Seebolds Worten: „nicht ganz problemlos" (1995, S. 178).

15 Ebd. S. 180.

16 Looijenga 1995, S. 96.

17 Vgl. Pieper 1986, S. 188.

mit einem Hauptstab gebildet wurden, sondern deutlich zwei Hauptstäbe zeigen. Das Nebeneinander von Normalform und Wendeform weist allerdings auf eine planvoll durchgeführte Variation. In diesem Zusammenhang scheint mir deshalb der Gedanke, daß bei der Rune II:7 eine gespiegelte *e*-Rune vorliegen könnte, nicht ausgeschlossen. Gewöhnlich wird sie als *d*-Rune interpretiert. Zu bedenken gibt jedoch, daß sich die Seitenzweige nicht kreuzen. Schon Krause hat daher die Form dieser Rune als zwei senkrecht gegeneinander gestellte *e*-Runen[18] beschrieben. Auch Grønvik spricht in diesem Zusammenhang von einer Ligatur zweier *e*-Runen, entscheidet sich dann aber doch für eine Deutung als leicht verunglückte *d*-Rune.[19] Dabei verfährt er durchaus inkonsequent, denn diese auffällige Runenform ist auch noch an anderer Stelle belegt und zwar auf dem Knochenstück von Ødemotland aus der 2. Hälfte des 6. Jhs.[20] (Abb. 7). Grønvik hat in demselben Buch, in dem er die Möglichkeit einer Ligatur zweier *e*-Runen bei der Inschrift auf IK 58 ablehnt, das gleiche Zeichen in der Inschrift von Ødemotland als doppelte *e*-Rune akzeptiert.[21] Da die Inschrift von Ødemotland auch sonst einige auffällige Züge mit der runischen Brakteatenüberlieferung teilt,[22] liegt es nahe, die beiden Zeichen zusammen zu sehen. Akzeptiert man die Deutung als gespiegelte *e*-Rune, dann hätten wir es hier mit einer Spiegelungsvariante zu tun, die ich als horizontale Spiegelung bezeichnen möchte. Die bisher in der Forschung erörterten Beispiele zeigen dagegen alle eine vertikale Spiegelung. Das Verfahren der Spiegelung ist sehr alt, denn es tritt bereits auf den zur ältesten Schicht der Runeninschriften gehörigen Funden von Vimose und Illerup auf[23] (ᛏᛏᛏ) (Abb. 8 & 9). Als dritte Formvariante der Runen (neben Wenderunen und Sturzrunen) beschrieben wurde das Phänomen der Spiegelrunen zuerst von Peter Pieper anhand der *alu*-Inschriften auf angelsächsischen Tongefäßen von Spong Hill, Norfolk aus dem 5. Jh. (Abb. 10). Er erwog an gleicher Stelle, wenngleich ohne Beispiele, auch die grundsätzliche Möglichkeit einer ‚Horizontalachsen-Spiegelung'.[24] Daß damit sehr wohl gerechnet werden muß, belegt die in die Zeit um 500 datierte Felswandinschrift aus

---

18 Krause & Jankuhn 1966, S. 255. Sein Hinweis auf eine ähnliche Form der d-Rune auf der Felsinschrift von Valsfjord (KJ 55; NIæR 1, Nr. 28) hat allerdings nur bedingten Wert, da diese Inschrift sehr verwittert ist.

19 Grønvik 1996, S. 230.

20 NIæR 1, Nr. 17.

21 „Rune B 20 ᛞ synes å være sammensatt av to e-Runer, den ene stupvendt. Den skal i så fall leses sem *ee*, eller bare som en prydform av e. Det er mindere sannsynlig at det er en særform av runen ᛞ *d*, som Bugge først mente og som Grienberger senere holdt fast ved." (Grønvik 1996, S. 258).

22 Vgl. Heizmann 1998, S. 531.

23 Stoklund 1986.

24 Pieper 1986, S. 188.

Hammeren (Nord-Trøndelagfylke) (Abb. 11), die eine horizontal gespiegelte *u*-Rune zeigt (ᛕ).[25] Das gleiche Zeichen begegnet im übrigen wiederum auf dem Knochenstück von Ødemotland (Abb. 7).[26]

Betrachtet man unter der Voraussetzung, daß bei dem Zeichen ᛞ die Spiegelform einer *e*-Rune vorliegt, die Runenfolge nach dem eröffnenden *laþu*, dann ergibt sich folgende Reihe: **aaeeuaaauiiuu**. In dieser Folge wird die 9. Rune nicht als *l* gelesen, sondern als *u*, was der Lesung der Rune III:3 entspricht. Zu Legitimieren ist dieses Verfahren durch die Tatsache, daß auf IK 58 die Vokale *a* und *u* auch sonst in unterschiedlichen Formen nebeneinander auftreten (*a*: II:2 – II:11; *u*: II:4 – II:8). Die letzte Rune der Reihe ist, wie gesagt, nicht mehr eindeutig zu bestimmen. Auszuschließen ist nicht, daß hier eine *u*-Rune vorliegt. Für sie spricht das Prinzip der Doppelung. Nach meiner Lesung hätten wir es also mit einer reinen Vokalfolge zu tun.[27] Diese zeigt eine Reihe von Auffälligkeiten und Symmetrien. Zunächst einmal ist bemerkenswert, daß es sich um 13 Runen handelt.[28] Im Zentrum dieser Runenreihe steht eine *a*-Rune. Geht man von dieser Mitte nach links und nach rechts, dann folgen zunächst jeweils eine weitere *a*-Rune und eine *u*-Rune sowie zwei Doppelrunen. Ordnet man nach gematrischen Prinzipien den Runen Zahlenwerte zu, so ergibt sich als Quersumme die Zahl 78, mithin 6x13, was der Zahl der Vokale nach der symmetrischen Mitte (6) sowie der Gesamtzahl der Vokale (13) entspricht. Auch wenn Anlaß besteht, gematrischen Deutungen prinzipiell skeptisch gegenüberzustehen, so kann man doch zumindest so weit gehen, hier von einer planvoll angelegten, symmetrischen Runenfolge zu sprechen.

Wenn es sich hier aber um eine rein vokalische Reihe handelt, dann hat es wenig Sinn, dafür nach etymologischen Anknüpfungsmöglichkeiten zu suchen. Vielmehr muß nach einem Kontext Ausschau gehalten werden, dem sich auch eine Vokalsequenz als ‚sinntragend' zuordnen ließe. Den Schlüssel zu einem

25 NIæR 1, Nr. 32, S. 373 ff.; NIæR 2, S. 565 ff.; Krause & Jankuhn 1966, S. 125, Anm. 1; Klingenberg 1973, S. 81 ff.

26 NIæR 1, Nr. 17, S. 243 ff.; die Lesung als *u͡u* in Konsequenz zur Inschrift von Hammeren findet sich zuerst in NIæR 2, S. 545 ff. Nach Grønvik handelt es sich bei dem Zeichen dagegen um eine Binderune aus *k* und *u* (1996, S. 258). Dies setzte allerdings eine Form der *k*-Rune voraus (ᚴ), die erst in jüngeren Inschriften begegnet und als deren ältester Beleg die Inschrift auf der Steinplatte von Eggja gilt (vgl. Krause & Jankuhn 1966, S. 228, 234 sowie KJ 18 und 102). Im Brakteatenhorizont steht ᚴ dagegen immer für *l* (vgl. IK 147, 182, 199, 267, 298, 301, 330 etc.).

27 Weitere Vokalreihen, die im Einzelnen jedoch z.T. höchst unsicher sind, begegnen auf IK 70 Halsskov Overdrev-C: **iiaeiau** (R. 22-28), IK 148 Sædding-B/Slotsgården: **aiiu** (R. 22-25) sowie IK 339 Småland (?)-C: **euiui** (R. 4-8) ... **ąuuuuae** (R. 14-19); vgl. Düwel 1988, S. 108.

28 Zur dominierenden Stellung der Zahl 13 im Zusammenhang mit Runeninschriften im älteren Fuþark vgl. bei aller Reserviertheit, die im Detail angebracht ist, Klingenberg 1973.

möglichen Verständnis liefert hierzu der formularverwandte Brakteat IK 77 Hjørlunde Mark-C/Slangerup (Abb. 12), auf den in diesem Zusammenhang zuerst Karl Hauck aufmerksam gemacht hat. Auch hier neigt sich zwar der Vogel dem Götterhaupt zu und berührt es mit seinem Schnabel in einer Geste, die Nähe und Vertrautheit zum Ausdruck bringt, doch nur dieser eine Brakteat bildet den Vogel mit gespitzten Ohren ab. Und nur auf IK 77 führt eine ‚Atemchiffre' vom Schnabel des Vogels zum einen Fohlenohr, während die ‚Atemchiffre' aus dem Mund des Gottes auf das andere Pferdeohr gerichtet ist.[29] Mit dem Wort ‚Atemchiffre'[30] wird hier ein Bilddetail bezeichnet, dessen Bedeutung oft nicht eindeutig festgelegt werden kann.[31] Als Chiffre für Atem ist dieses Detail nach dem Vorbild bildlicher Repräsentationen antiker Windgötter[32] eindeutig dort anzusprechen, wo es im Zusammenhang mit dem Nasenbereich des anthropomorphen Hauptes (IK 46, IK 64[33] [Abb. 13], [Abb. 14], IK 76 [Abb. 14], IK 84, IK 103, IK 116[34] [Abb. 15], IK 149, IK 195 etc.) sowie den Nüstern des Vierbeiners auftritt (vgl. IK 19 [Abb. 17], IK 33 [Abb. 18], IK 52 [Abb. 19], IK 77 [Abb. 12], IK 81, IK 130 [Abb. 20] etc.). Geht es vom Maul des Vierbeiners aus, dann ist eine Identifikation als Zunge zumeist vorzuziehen, insbesondere dann, wenn es sich um gerollte Formen handelt (vgl. IK 26 [Abb. 21], IK 27, IK 314, IK 343, IK 377,1), um realistische Formen (IK 65 [Abb. 22], IK 118) sowie Repräsentationen mit rauten- bzw. dreiecksförmigem Ende (IK 91 [Abb. 23], IK 99 [Abb. 24], IK 154,2) oder zugleich eine zweite Chiffre im Bereich der Nüstern begegnet (IK 19 [Abb. 17], IK 33 [Abb. 18], IK 52 [Abb. 19], IK 77 [Abb. 12], IK 130 [Abb. 20]). Ist dieses Bilddetail dagegen dem Mund des anthropomorphen Hauptes zugeordnet, dann entzieht es sich vielfach einer genaueren Bestimmung. Zwar gibt es hier Repräsentationen, die eine Identifikation als Zunge weitgehend ausschließen (vgl. IK 131 [Abb. 25], IK 156 [Abb. 26], IK 183 [Abb. 27], IK 196,2[35] [Abb. 28]), doch legen andere Fälle gerade diese Deutung nahe (vgl. IK

---

29 Bei der zeichnerischen Wiedergabe in IK 1, Tafeln, S. 97 wurde die Nase des Hauptes grau grundiert. Dies verstellt den Befund, daß sich der Schnabel des Vogels und die Nase berühren. Ich verwende hier die korrigierte Zeichnung, die mir Karl Hauck freundlicherweise zur Verfügung stellte.

30 So IK 1, Text, S. 142.

31 Vgl. Axboe in spe, IK 4,1, Kap. 2.6.

32 Vgl. Hauck 1970, Abb. 1a-b.

33 Vgl. Hauck 1977, S. 487.

34 Ebd.

35 Vgl. die Zusammenstellung IK, Einleitung, S. 76.

135[36] [Abb. 5], IK 155[37] [Abb. 29], IK 164[38] [Abb. 30]). Grundsätzlich ist darüber hinaus zu diskutieren, ob dieses Bilddetail nicht auch als Chiffre für Kommunikationsvorgänge generell angesprochen werden kann, wir es also nicht allein mit Verbildlichungen des wirkungsmächtigen Atems der Gottheit oder seiner Zunge zu tun hätten, sondern zugleich mit der Darstellung von Sprechakten.[39]

Schon Seebold hat im Zusammenhang mit IK 58 und verwandten Brakteaten die Ansicht geäußert: „So wie die Gruppe dargestellt ist, sieht es so aus, als rede der Vogel zum Kaiser."[40] Seiner Ansicht nach ist auf diesen Brakteaten der ideale germanische Herrscher dargestellt, der nach einer im Germanischen gut belegten Überlieferung[41] die Sprache der Vögel versteht.[42] Dieser berechtigte Hinweis fördert das Verständnis der Ikonographie zwar in einem wesentlichen Punkt, doch bleibt dabei außer Acht, daß es sich auf Brakteaten um Repräsentationen des Übernatürlichen und nicht irdischer Verhältnisse handelt. Wenn auch germanische Könige die Vogelsprache verstehen, so ist das irdischer Widerhall der zuallererst dem Götterfürsten zuerkannten Fähigkeiten, die er durch seine Stellung als Spitzenahn für nachfolgende Königsgeschlechter begründet und legitimiert.

IK 77 zeigt die drei Wesen Gott, Vogel und Fohlen in einer Phase lebhafter Kommunikation. Dies wird auf dreifache Weise bildlich realisiert: 1. durch die intime Nähe von Gott und Vogel, bei der Vogelschnabel und Gottesnase eine Linie teilen; 2. durch die beiden gespitzten Ohren des Fohlens und des Vogels als unmißverständlicher Hinweis auf deren konzentrierte Aufmerksamkeit; 3. durch Sprechchiffren, die jeweils vom Schnabel des Vogels und dem Mund des Gottes zu den Ohren des Fohlens laufen.

III. Speichel als Träger von Lebenskraft in magischen Kuren und rationalen Heilverfahren

Den Zweck dieser Kommunikation erschließen auf IK 77 signifikante Punktgruppen, die von Karl Hauck als ‚Speichelflocken' gedeutet wurden.[43] Diese Identifikation erleichtern ungeachtet der Tatsache, daß sich vergleichbare

36 Ebd. S. 52.
37 Ebd.; Hauck 1977, S. 487.
38 Vgl. IK, Einleitung, S. 51, wo die Deutung als ‚Atem-Schlänglein' bevorzugt wird.
39 Zu dieser neuen Sichtweise vgl. Hauck 1998a, S. 48, wo der Ausdruck ‚Sprechchiffre' eingeführt wird. Siehe in diesem Zusammenhang auch Motz 1995, S. 22.
40 Seebold 1992, S. 299.
41 Prokop, Gotenkriege IV, 20 (Veh 1966, S. 866/867); Rígsþula 47.
42 de Boor 1964 [=1944], S. 313; Seebold 1992, S. 299 ff.
43 Hauck 1977, S. 487; IK 1, Text, S. 142.

,Flocken' auch sonst gelegentlich auf Brakteaten ohne die Möglichkeit einer genaueren Zuordnung verstreut finden, zum einen jene Brakteaten, die ein einzelnes rundes Bilddetail unmittelbar im oder vor dem Munde des Götterhauptes zeigen (IK 83[44] [Abb. 31], IK 88[45] [Abb. 32], IK 121[46] [Abb. 33], IK 144,1&2, IK 182,1[47] [Abb. 35], vgl. auch IK 169[48] [Abb. 34]). Zum anderen wird diese Bestimmung dadurch erwägbar, daß Speichel sowohl in magischen Praktiken als auch in der empirischen Medizin vielfältige Anwendung findet. Begründet liegt diese außerordentliche Wertschätzung in der bei vielen Kulturen nachzuweisenden Anschauung, derzufolge Speichel wie jede andere Art von körperlicher Ausscheidung auch als Träger einer besonderen Lebenskraft gilt.[49] Daher wird Speichel in der Zaubermedizin als wirkungsmächtiges Apotropaion zum Schutz vor übelwollenden Mächten und Verzauberung eingesetzt.[50] Die Verwendung von Speichel, und zwar in Besonderheit des nüchternen Morgenspeichels in der Erfahrungsmedizin,[51] fördert zusätzlich seine tatsächlich nachweisbare therapeutische Wirksamkeit, die sich auf die unterschiedlichsten Bereiche erstreckt.[52]

Der Auswertung der goldenen Brakteatenbilder kommen diese Einsichten gleich mehrfach und in unterschiedlicher Weise zu Gute. In Kulturen, die Krankheit in erster Linie der Einwirkung dämonischer Mächte zuschreiben, ist der Schutz durch Apotropaia ungleich wichtiger als in unserer aufgeklärten Epoche. Über diese allgemeine Schutzfunktion hinaus läßt sich die Wirksamkeit

44 Hauck 1977, S. 487; IK, Einleitung, S. 52; IK 1, Text, S. 151.

45 IK, Einleitung, S. 52; IK 1, Text, S. 159.

46 IK, Einleitung, S. 52; IK 1, Text, S. 213.

47 IK, Einleitung, S. 52; IK 1, Text, S. 314.

48 IK, Einleitung, S. 52; IK 1, Text, S. 294.

49 Grundlegend: Muth 1954; vgl. auch Baumann 1955, S. 59 ff.; Lanczkowski 1962; Seligmann 2001, S. 284 ff. (dort auch die Abschnitte ,Schweiß', ,Frauenmilch', ,Blut', ,Urin', ,Semen virile', ,Kot').

50 Vgl. Hovorka & Kronfeld 1908, S. 399 f.; Dölger 1909, S. 134 ff.; Seligmann 1910:1, S. 113 f., 185, 193, 290, 293 ff., 306, 327, 343, 373, 375, 379; 1910:2, S. 184, 207 ff., 375; 2001, S. 288 ff.; Deubner 1922, S. 20 f.; 1937, Sp. 152 ff.; 1937a; Wundt 1926, S. 98 f.; Bargher 1931, S. 218 ff., 317 f.; Schlier 1935; Stemplinger 1948, S. 103; Muth 1954, S. 26 ff.; Lanczkowski 1962; Boecher 1970, S. 179 f., 218 ff.; 1972, S. 102.

51 Vgl. Hovorka & Kronfeld 1908, S. 399 f., 1909, S. 10, 364, 725, 794; Bargher 1931, S. 314 ff.; Deubner 1937, Sp. 149; 1937a, Sp. 325 ff.; Stemplinger 1948, S. 103 f.; Muth 1954, S. 82 ff.; Boecher 1970, S. 218 ff.; 1972, S. 102; Seligmann 2001, S. 287, 288, 292 f.

52 Aus einer für den Laien nicht mehr zu übersehenden Fülle von wissenschaftlicher Literatur zu diesem Thema verweise ich stellvertretend auf Mandel & Wotman 1976; Arglebe 1981; Mandel 1987; Tenovuo & al. 1987; Herrera, Lyons & Johnson 1988; Hart & Powell 1990; Zelles & al. 1995. Für kollegiale Hinweise danke ich Herrn Dr. Christian Arglebe von der Abteilung Hals-Nasen-Ohrenheilkunde der Universitätsklinik Göttingen.

des Speichels in Hinblick auf die Ikonographie der C-Brakteaten aber noch weit konkreter fassen. Nach einer in Antike und im Mittelalter verbreiteten Anschauung werden Krankheiten von wurmgestaltigen Dämonen verursacht.[53] Insbesondere werden auf Würmer verschiedene Huf- und Fußleiden von Pferden zurückgeführt.[54] In diesem Zusammenhang kommt daher dem Nachweis, daß menschlicher Speichel nach verbreitetem antiken Glauben für Schlangen und anderes giftiges Getier tödlich ist,[55] große Bedeutung zu. In der angelsächsischen Rezeptsammlung der sog. Lacnunga ist ein Wurmsegen überliefert *(Wið wyrme)*, der in die Wunde gesungen werden soll, während diese zugleich mit Speichel zu bestreichen ist.[56] Während hier Zaubermedizin und Erfahrungsmedizin Hand in Hand gehen, wird Speichel auch rein rational in zahlreichen Kuren der Pferdeheilkunde eingesetzt. Dies soll hier beispielhaft durch mehrere Roßarzneibücher des 16. - 18. Jhs. dokumentiert werden.[57] Doch nicht allein dem menschlichen Speichel werden heilende Kräfte zugeschrieben. In gleicher Weise begegnen in diesem Zusammenhang Schlangen, Pferde und Hunde.[58] Entsprechend treffen wir auf C-Brakteaten eine Reihe tiergestaltiger Helfer, die ihren Speichel einsetzen. Auf IK 151 Schonen (?) (VI)-C (Abb. 36) leckt ein zweites Pferd die ausgerissene Vorderhand, auf IK 146 Røgenes-C (Abb. 37) erscheint in gleicher Funktion ein Canide. IK 68 Raum Hälsingborg-C (Abb. 38) zeigt ein ketosartiges Mischwesens, das den Kamm des Pferdes beleckt. Wie sehr man sich aber in der spätantiken Randkultur des Nordens gerade vom Speichel des Götterfürsten Heilung erhoffen durfte, zeigen antike und frühchristliche Parallelen. So heilte Kaiser Vespasian in Alexandrien einen Blinden, indem er ihm aufgrund einer Traumoffenbarung des Serapis die Augen mit seinem Speichel bestrich.[59] Für die Bevölkerung Alexandriens war der Kaiser in diesem Augenblick Serapis

53 Vgl. allgemein Fonahn 1905; Jörimann 1925, 103 f.; Singer 1928, S. 149 ff.; Bonser 1963, 277 ff. Eines der wichtigsten Zeugnisse für diese Vorstellung aus dem Bereich der germanischen Heilkunde findet sich im angelsächsischen ‚Neunkräutersegen' (vgl. Heizmann 1997, S. 164).

54 Vgl. Eis 1964, S. 9 ff.; Bonser 1963, S. 280; Hauck 1970, S. 189 ff.; 1977, S. 477.

55 So schon Aristoteles, De animalibus historia 2. 29. 607a (Dittmeyer 1907, S. 350); vgl. Nikandros, Theriaca 86 (Schneider 1856, S. 223); Plinius, Historia naturalis VII, 15 (Koenig & Winkler 1975, S. 23), XXVIII, 35 (Koenig & Winkler 1988, S. 33); weitere Hinweise bei Seligmann 2001, S. 287.

56 Grendon 1909, S. 168 f. (A 5); Bonser 1963, S. 221.

57 Brunnbauer 1972, Nr. 402 (S. 105), Nr. 454 (S. 114); Brebaum 1967, R. 220 (S. 103); Bauer 1980, Cap. 122 (S. 75); Antkowiak 1969, Nr. 357 (S. 21); Ludwig 1995, Nr. 126 (S. 27).

58 Vgl. Jühling 1900, S. 80; Hovorka & Kronfeld 1908, S. 400; Weinreich 1909, S. 99 ff.; Bargher 1931, S. 314; Stemplinger 1948, S. 104; Hauck 1977a, S. 115 f.

59 Tacitus, Historiae IV, 81 (Borst, Hross & Borst 1959, S. 500 ff.; Suetonius, De vita Caesarum, Vespasianus 7 (Martinet 1997, S. 840 ff.). Zugleich heilte Vespasian einen Gelähmten, indem er ihn mit seinem Fuß berührte. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis dieser Heilungswunder vgl. Henrichs 1968, S. 65 ff. und Ziethen 1994, S. 181 ff.

selbst.[60] Vor dem Hintergrund des spätantiken Synkretismus ist schließlich auch auf die Speichelsalbung des christlichen Taufexorzismus hinzuweisen,[61] bei dem der Priester die Ohrläppchen und die Nase des Täuflings mit Speichel bestreicht und dabei spricht: „*Effeta, quod est adaperire: in odorem suavitatis. Tu autem effugare, diabole; apoprinquabit enim iudicium dei.*"[62] Wie Franz Joseph Dölger dargelegt hat, findet der exorzistische Charakter dieser Zeremonie seine Erklärung weniger in der zunächst naheliegenden Taubstummen-Heilung durch Jesus (Mk 7,33) als vielmehr in den Riten des heidnischen Roms am *dies lustricus*. An diesem Tag wurden die Kinder u.a. dadurch vor Unglück, Verzauberung und dem Einfluß dämonischer Mächte geschützt, daß Stirne und Lippen mit Speichel bestrichen wurden.[63] Analog zum römisch-christlichen Taufritus ließe sich die Darstellung der Speichelflocken auf den Goldbrakteaten nicht allein auf die Weise erklären, daß hier der göttliche Speichel wie der göttliche Atem[64] zu apotropäischen und therapeutischen Zwecken eingesetzt wird. Vielmehr muß auch erwogen werden, daß er zugleich dazu dient, den zaubermächtigen Worten des göttlichen Arztes und seines vogelgestaltigen Helfers durch die Ohren Eingang in das Fohlen zu öffnen und so dessen Heilung und Regeneration zu ermöglichen. Welche generativen Potenzen man im Norden dem Speichel zutraute, verdeutlicht nachdrücklich die von Snorri Sturluson in den Skáldskaparmál mitgeteilte Episode vom Friedensschluß zwischen Asen und Vanen: Aus dem Speichel der beiden Parteien schaffen die Asen Kvasir, das weiseste aller Wesen.[65]

Die genannten Beispiele zeigen, in welchem Ausmaß auf C-Brakteaten mit einem ganzen Arsenal von rationalen und magischen Kuren zu rechnen ist, die dem einen Zweck dienen: die Rettung und Regeneration des Fohlens sicherzustellen. Neben dem zaubermächtigen Atem des Götterfürsten, dessen Bedeutung von Karl Hauck schon früh erkannt und als magisches Äquivalent zu rationalen Heilverfahren wie der um 330 n.Chr. von Apsyrtus, dem Stabsveterinär Konstantins des Großen beschriebenen subkutanen Luftinsufflation bei Schulterlähmung gestellt wurde,[66] gehören hierher Praktiken aus dem Be-

60 Henrichs 1968, S. 71.

61 Vgl. Dölger 1909, S. 130 ff.; Schlier 1935; Hampp 1961, S. 21; Seligmann 2001, S. 289.

62 Dölger 1909, S. 131.

63 Ebd. S. 133 ff.; Boecher 1970, S. 218.

64 Zur engen Beziehung von Speichel und Atem vgl. Wundt 1926, S. 98; Bargher 1931, S. 255 ff., 317; Hauck 1977, S. 487; Seligmann 2001, S. 279, 285; für dem Atem zugeschriebene Zauber- und Heilkräfte siehe Seligmann 2001, S. 278 ff.

65 Snorri Sturluson, Skáldskaparmál 57 (Anthony Faulkes 1998, S. 3); vgl. auch Seligmann 2001, S. 285.

66 Hauck 1977, S. 500 f.

reich der Sympathiekuren *(similia similibus curentur)* wie der heilende Tritt mit dem Fuß[67] oder Vorstellungen von der heilkräftigen Hand des Gottes.[68] Dem Speichel in seiner doppelten Rolle als magisches und rationales Therapeutikum stellt sich aus der Pflanzenwelt der Lauch *(Allium)* zur Seite, den die schriftlichen Quellen des Nordens als Lebenskraut verherrlichen und der als wirkungsmächtiges Apotropaion und bedeutende Medizinalpflanze in der Humanmedizin wie in der Pferdeheilkunde vielfältige Verwendung findet.[69] Auf Brakteaten bezeugt den Glauben an seine Kräfte das mehrfach, darunter auch in verschiedenen Kürzungsvarianten bezeugte runische Formelwort *laukaR* (= altnord. *laukr* ,Lauch')[70] sowie als dessen ikonographisches Äquivalent die idealtypische Darstellung der Lauchpflanze auf IK 571 Gemarkung Dannau-C. Von allen tiergestaltigen Helfern, die bei der Fohlenheilung zugegen sind, werden mit weitem Abstand am häufigsten Vögel[71] abgebildet und zwar zumeist in einem Gestus, der intime Nähe zum Ausdruck bringt. Daß diese Nähe die Fähigkeit zur Kommunikation voraussetzt, erfahren wir aus den späten literarischen Zeugnissen des Nordens, die vom Gespräch des ,Rabenasen' mit seinen gefiederten Vertrauten berichten.[72] Nach der hier vorgetragenen Deutung wird dies auf IK 58 durch die auffällige Vokalsequenz in Runen mitgeteilt. Die älteste lesbare Runeninschrift auf diesem Brakteaten wäre demnach folgendermaßen wiederzugeben und zu verstehen: *horaR* ,das Liebe, das Geschätzte' (Kosename des Balderfohlens), *laþu* ,Einladung' (Zitation des vogelgestaltigen Helfers), *aaeeuaaauiiuu* (Vokalchiffre für die Vogelsprache), *alu* (Abwehr der das Pferd bedrohenden dämonischen Mächte).[73]

Literaturverzeichnis

Antkowiak, Roman 1969. ,Ein ser fast nützlich Ertzeneibüchlein zu den Rossenn'. Eine Roßarznei-Handschrift ab 1576. Diss. München.

Antonsen, Elmer H. 1975. A Concise Grammar of the Older Runic Inscriptions. Tübingen (= Sprachstrukturen, Reihe A, Historische Sprachstrukturen 3).

67 Ebd. S. 471 ff., 489 ff.

68 Ebd. S. 487 ff.

69 Heizmann 1987; 1992, S. 374 ff., 380 ff.

70 Heizmann 1987, S. 149 ff.

71 Vgl. Hauck 1998, S. 323 mit Anm 127.

72 Snorri Sturluson, Gylfaginning 38 (Anthony Faulkes 1982, S. 32 f.).

73 Die runischen Formelwörter *laþu* und *alu* werden von mir eingehender in Band 4,2 des Ikonographischen Katalogs behandelt.

Antonsen, Elmer H. 1986. Die ältesten Runeninschriften in heutiger Sicht, in: Germanenprobleme in heutiger Sicht, hg. von Heinrich Beck. Berlin/New York (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 1), S. 321–343.

Antonsen, Elmer H. 1996. What Kind of Science is Runology?, in: Det Kongelige Norske Videnskabers Selskabs Forhandlinger 1995, S. 125–139.

Arglebe, Christian 1981. Biochemistry of human saliva, in: Advances in otorhinolaryngology 26, S. 97–231.

Axboe, Morten 1998. Die innere Chronologie der A-C-Brakteaten und ihre Inschriften, in: Düwel & Nowak 1998, S. 231–252.

Axboe, Morten in spe. Typologisch-chronologische Bearbeitung der Goldbrakteaten (IK 4,1).

Bammesberger, Alfred 1991 (Hg.). Old English Runes and their Continental Background. Heidelberg (= Anglistische Forschungen 217).

Bargher, Ernst 1931. Eingeweide. Lebens- und Seelenkräfte des Leibesinneren im deutschen Aberglauben und Brauch. Berlin/Leipzig.

Baumann, Hermann 1955. Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin.

Beck, Heinrich, Detlev Ellmers & Kurt Schier 1992 (Hgg.). Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme. Berlin/New York (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 5).

Boecher, Otto 1970. Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe. Stuttgart etc. (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Fünfte Folge 10).

Boecher, Otto 1972. Christus Exorcista. Dämonismus und Taufe im neuen Testament. Stuttgart etc. (= Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Fünfte Folge 16).

Bonser, Wilfrid 1963. The Medical Background of Anglo-Saxon England. A Study in History, Psychology, and Folklore. London (= Publications of the Wellcome Historical Medical Library, New Series 3).

de Boor, Helmut 1944. Zum althochdeutschen Wortschatz auf dem Gebiet der Weissagung, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 67, S. 65–110; auch in: Kleine Schriften 1. Berlin/New York 1964, S. 284–317.

Borst, Joseph, Helmut Hross & Helmut Borst 1959 (Hgg.). P. Cornelius Tacitus: Historiae – Historien. Lateinisch-deutsch. München.

Brauer, Bernhard 1980. Studien zum ersten altdeutschen Pferdearzneibuch des anonymen Kopenhagener Ms. Thott Nr. 202. Diss. Hannover.

Brebaum, Hendrik 1967. Das Roßarzneibuch des Johann Martin Weitzen von Oschitz (1677). Diss. München.

Brunnbauer, Marianne 1972. Ein anonymes Roßarzneibuch aus dem Jahre 1589. Diss. München.

Bugge, Sophus 1891–1903. Norges Indskrifter med de ældre Runer 1. Christiania.

Bugge, Sophus 1917. Norges Indskrifter med de ældre Runer 2. Christiania.

Deubner, Ludwig 1922. Magie und Religion. Freiburg (= Freiburger Wissenschaftliche Gesellschaft 9).

Deubner, Ludwig 1937. Speichel, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 8, hgg. von Hanns Bächthold-Stäubli & Eduard Hoffmann-Krayer. Berlin/Leipzig, Sp. 149–155.

Deubner, Ludwig 1937a. spucken, in: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 8, hgg. von Hanns Bächthold-Stäubli & Eduard Hoffmann-Krayer. Berlin/Leipzig, Sp. 325–344.

Dittmeyer, Leonardus 1907 (Hg.). Aristotelis De animalibus historia. Lipsiae.

Dölger, Franz Jos. 1909. Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie. Paderborn (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3:1–2).

Düwel, Klaus 1988. Buchstabenmagie und Alphabetzauber. Zu den Inschriften der Goldbrakteaten und ihrer Funktion als Amulette, in: Frühmittelalterliche Studien 22, S. 70–110.

Düwel, Klaus 1998. Die Lesung der Inschrift I auf Fünen-C (IK 58), in: Düwel & Nowak 1998, S. 317–318.

Düwel, Klaus 2001. Runenkunde, 3., vollständig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart (= Sammlung Metzler 72).

Düwel, Klaus & Sean Nowak 1998 (Hgg.). Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995/Proceedings of the Fourth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions in Göttingen 4–9 August 1995. Berlin/New York (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15).

Eis, Gerhard 1964. Altdeutsche Zaubersprüche. Berlin.

Faulkes, Anthony 1982 (Hg.). Snorri Sturluson. Edda, Prologue and Gylfaginning. Oxford.

Faulkes, Anthony 1998 (Hg.). Snorri Sturluson. Edda, Skáldskaparmál 1. Introduction, Text and Notes. London.

Fonahn, Adolf 1905. Orm og ormmidler i nordiske medicinske skrifter, in: Pharmacia 2, S. 329–335, 345–351.

Geuenich, Dieter 1998 (Hg.). Die Alemannen und Franken bis zur Schlacht bei Zülpich (496/97). Kolloquium vom 25.–29. September 1996 auf Burg Langendorf bei Zülpich Berlin/New York (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 19).

Grendon, Felix 1909. The Anglo-Saxon Charmes, in: Journal of American Folklore 22, S. 105–237.

Grimm, Jacob 1844. Deutsche mythologie 1–2. [2]Göttingen.

Grønvik, Ottar 1996. Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden. Oslo.

Hampp, Ormgard 1961. Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volkskunde. Stuttgart (= Veröffentlichungen des staatl. Amtes für Denkmalpflege Stuttgart. Reihe C: Volkskunde 1).

Hart, B.L. & K.L. Powell 1990. Antibacterial properties of saliva: role in maternal periparturient grooming and in licking wounds, in: Physiology & behaviour 48, S. 383–386.

Hauck, Karl 1970. Goldbrakteaten aus Sievern. Spätantike Amulett-Bilder der ‚Dania Saxonica' und die Sachsen-‚origo' bei Widukind von Corvey. Mit Beiträgen von K. Düwel, H. Tiefenbach & H. Vierck. München (= Münstersche Mittelalter-Schriften 1).

Hauck, Karl 1977. Die Spannung zwischen Zauber- und Erfahrungsmedizin, erhellt an Rezepten aus zwei Jahrtausenden (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XIV), in: Frühmittelalterliche Studien 11, S. 414–510.

Hauck, Karl 1977a. Die Arztfunktion des seegermanischen Götterkönigs, erhellt mit der Rolle der Vögel auf den goldenen Amulettbildern (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten XV), in: Festschrift für Helmut Beumann zum 65. Geburtstag, hgg. von Kurt-Ullrich Jaeschke & Reinhard Wenskus. Sigmaringen, S. 98–122.

Hauck, Karl 1998. Zur religionsgeschichtlichen Auswertung von Bildchiffren und Runen der völkerwanderungszeitlichen Goldbrakteaten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LVI), in: Düwel & Nowak 1998, S. 298–353.

Hauck, Karl 1998a. Die runenkundigen Erfinder von den Bildchiffren der Goldbrakteaten (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LVII), in: Frühmittelalterliche Studien 32, S. 28–56.

Hauck, Karl 1998b. Der Kollierfund vom fünischen Gudme und das Mythenwissen skandinavischer Führungsschichten in der Mitte des Ersten Jahrtausends. Mit zwei runologischen Beiträgen von Wilhelm Heizmann (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LV), in: Geuenich 1998, S. 489–544.

Heizmann, Wilhelm 1987. Bildformel und Formelwort. Zu den laukaR-Inschriften auf Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit, in: Runor och runinskrifter, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien: Konferenser 15. Stockholm 1987, S. 145–153.

Heizmann, Wilhelm 1992. Lein(en) und Lauch in der Inschrift von Fløksand und im Vǫlsa þáttr, in: Beck, Ellmers & Schier 1992, S. 365–395.

Heizmann, Wilhelm 1997. Der angelsächsische Neunkräutersegen und Issendorf-B, in: Hans-Jürgen Häßler, Morten Axboe, Karl Hauck & Wilhelm Heizmann, Ein neues Problemstück der Brakteatenikonographie: Issendorf-B, Landkreis Stade, Niedersachsen (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LIV), in: Studien zur Sachsenforschung 10, S. 163–173.

Heizmann, Wilhelm 1998. Anhang zum Schlußstück. Runologische Zeugnisse zum Odins-Namen Fimbultýr, in: Karl Hauck, Der Kollierfund vom fünischen Gudme und das Mythenwissen skandinavischer Führungsschichten in der Mitte des Ersten Jahrtausends (Zur Ikonologie der Goldbrakteaten LV), S. 530–535.

Henrichs, Albert 1968. Vespasians Visit to Alexandria, in: Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 3, S. 51–80.

Herrera, J.L., M.F. Lyons II & L.F. Johnson 1988. Saliva: its role in health and disease, in: The American journal of clinical gastroenterology 10, S. 569–578.

Hovorka, O. v. & A. Kronfeld 1908/1909. Vergleichende Volksmedizin. Eine Darstellung volksmedizinischer Sitten und Gebräuche, Anschauungen und Heilfaktoren, des Aberglaubens und der Zaubermedizin 1–2. Stuttgart.

IK = Ikonographischer Katalog 1985–1989. Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit. Ikonographischer Katalog (IK Einleitung sowie 1–3 Text- und Tafelbände), hgg. von Karl Hauck & al. München (= Münstersche Mittelalter-Schriften 24,1,1 - 24,3,2); IK 4 Auswertungsband, in Vorbereitung.

Jörimann, Julius 1925 (Hg.). Frühmittelalterliche Rezeptarien. Zürich/Leipzig (= Beiträge zur Geschichte der Medizin 1).

Jühling, Johannes 1900. Die Tiere in der deutschen Volksmedizin alter und neuer Zeit. Mit einem Anhange über Segen. Mittweida.

KJ = Krause & Jankuhn 1966

Klingenberg, Heinz 1973. Runenschrift - Schriftdenken - Runeninschriften. Heidelberg.

Koenig, Roderich & Gerhard Winkler 1975 (Hgg.). C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch VII: Anthropologie, o.O.

Koenig, Roderich & Gerhard Winkler 1988 (Hgg.). C. Plinius Secundus d. Ä. Naturkunde. Lateinisch-Deutsch. Buch XXVIII: Medizin und Pharmakologie. Heilmittel aus dem Tierreich. München/Zürich.

Krause, Wolfgang & Herbert Jankuhn 1966. Die Runeninschriften im älteren Futhark, I. Text; II. Tafeln. Göttingen (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge Nr. 65, 1 & 2).

Lanczkowski, Günter 1962. Speichel, in: Die Religion in Geschichte und Gegenwart 6, hgg. von Kurt Galling & al., Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage. Tübingen, Sp. 229–230.

Looijenga, Tineke 1995. Bracteate Fyn-C 1: A Surprising Encounter with Emperor Marcus Aurelius Carus?, in: Marold & Zimmermann 1995, S. 95–102.

Ludwig, Tanja 1995. Ein anonymes Roßarzneibuch mit Gestütsordnung aus dem bairischen Sprachraum (frühes 18. Jahrhundert). 1. Teil. Diss. München

Mandel, I.D. 1987. The functions of saliva, in: Journal of dental research 66, S. 623–627.

Mandel, I.D. & S. Wotman 1976. The salivary secretions in health and disease, in: Oral sciences reviews 8, S. 25–47.

Marold, Edith & Christiane Zimmermann 1995 (Hgg.). Nordwestgermanisch. Berlin/New York (= Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 13).

Martinet, Hans 1997 (Hg.). C. Suetonius Tranquillus: Die Kaiserviten – De vita Caesarum. Berühmte Männer – De viris illustribus. Lateinisch - deutsch. Düsseldorf.
Morris, Richard L. 1988. Runic and Mediterranean Epigraphy. Odense (= Nowele, Supplement 4).
Motz, Lotte 1995. The Magician and His Craft, in: Collegium Medievale 7, 1994, S. 5–31.
Muth, Robert 1954. Träger der Lebenskraft. Ausscheidungen des Organismus im Volksglauben der Antike. Wien.
NIæR 1 & 2 = Bugge 1891–1903, 1917
Odenstedt, Bengt 1991. A New Theory of the Origin of the Runic Script: Richard L. Morris's Book Runic and Mediterranean Epigraphy, in: Bammesberger 1991, S. 359–387.
Peterson, Lena 1998. A Critical Survey of the Alleged East Germanic Inscriptions in Scandinavia, in: Düwel & Nowak 1998, S. 556–575.
Pieper, Peter 1986. Die Runenstempel von Spong Hill: Pseudorunen oder Runenformel?, in: Neue Ausgrabungen und Forschungen in Niedersachsen 17, S. 181–200.
Schlier, Heinrich 1935. ἐκπτύω, in: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 2, hg. von Gerhard Kittel. Stuttgart, S. 446–447.
Schneider, Otto 1856 (Hg.). Nicandrea: Theriaca et Alexipharmaca. Lipsiae.
Seebold, Elmar 1991. Die Stellung der englischen Runen im Rahmen der Überlieferung des älteren Futhark, in: Bammesberger 1991, S. 439–569.
Seebold, Elmar 1992. Römische Münzbilder und germanische Symbolwelt. Versuch einer Deutung der Bildelemente von C-Brakteaten, in: Beck, Ellmers & Schier 1992, S. 270–335.
Seebold, Elmar 1995. Völker und Sprachen in Dänemark zur Zeit der germanischen Wanderungen, in: Marold & Zimmermann 1995, S. 155–186.
Seebold, Elmar 1998. Linguistische und ikonographische Deutungsprobleme der Inschriftenbrakteaten (Die Tradierung von Bild und Schrift), in: Düwel & Nowak 1998, S. 268–297.
Seligmann, Siegfried 1910. Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker 1–2. Berlin.
Seligmann, Siegfried 2001. Die magischen Heil- und Schutzmittel aus der belebten Natur – Der Mensch. Aus dem Nachlaß bearbeitet und herausgegeben von Jürgen Zwernemann, Berlin.
Singer, Charles 1928. From Magic to Science. Essays on the Scientific Twilight. London.
Stemplinger, Eduard 1948. Antiker Volksglaube. Stuttgart.
Stoklund, Marie 1986. Neue Runenfunde in Illerup und Vimose (Ostjütland und Fünen, Dänemark), in: Germania 64, S. 75–89.
Tenovuo, J. & al. 1987. Antimicrobial factors in saliva: ontogeny and relation to oral health, in: Journal of dental research 66, S. 475–479.
Veh, Otto 1966 (Hg.). Prokop, Gotenkriege, Griechisch-Deutsch. München.
Weinreich, Otto 1909. Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer, Gießen (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 8,1).
Wundt, Wilhelm 1926. Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythus und Sitte 4: Mythus und Religion 1. [4]Leipzig.
Zelles, T. & al. 1995. Saliva and Growth Factors: The Fountain of Youth Resides in Us All, in: Journal of dental research 74, S. 1826–1832.
Ziethen, Gabriele 1994. Heilung und römischer Kaiserkult, in: Sudhoffs Archiv 78, S. 171–191.

Verzeichnis der Abbildungen



Abb. 1–6:
IK 58 Fünen (I)-C; IK 300 Maglemose (III)-C/Gummersmark; IK 44 Djupbrunns-C;
IK 289 Kjellers Mose-C; IK 135 Ølst-C; IK 163 Skonager (III)-C

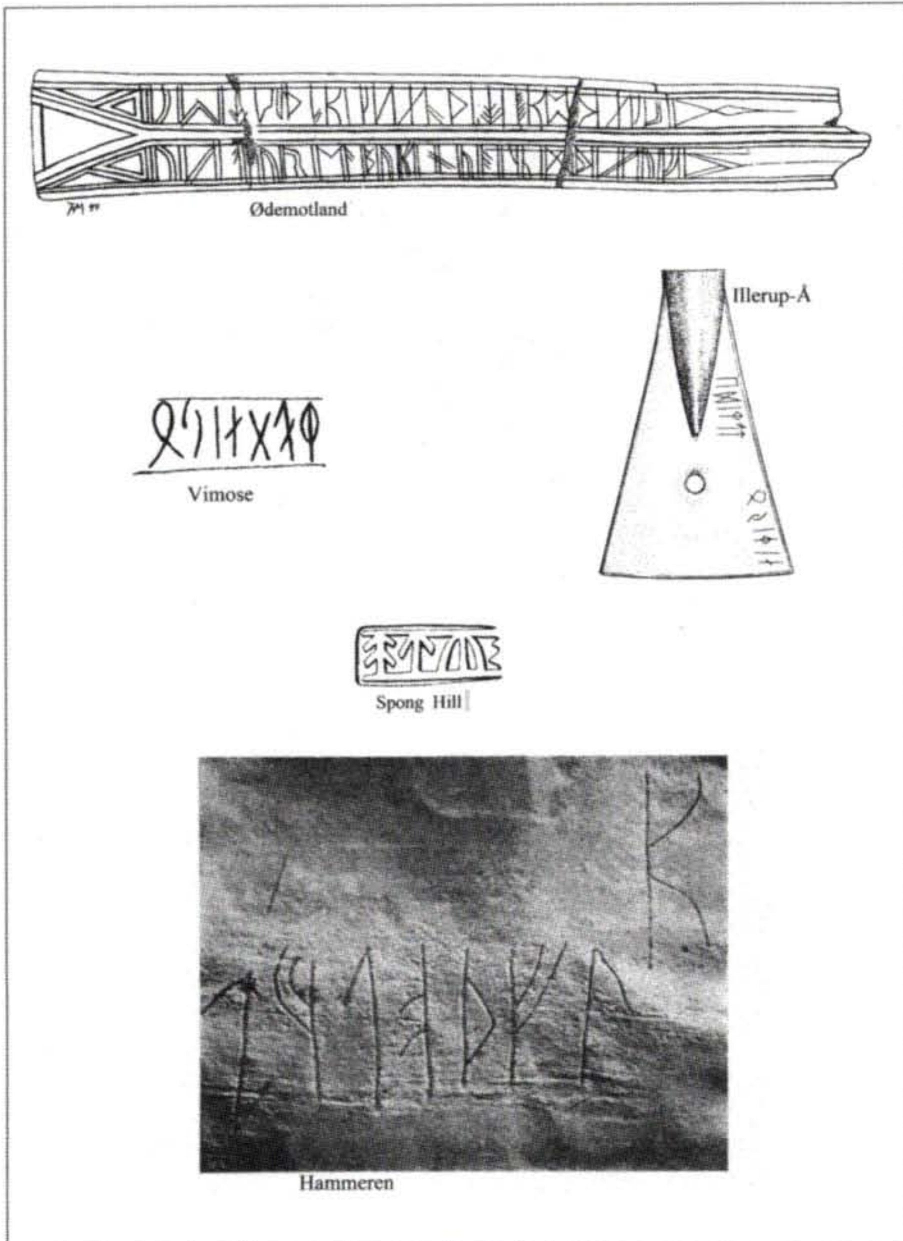


Abb. 7–11:
Knochenstück von Ødemotland; Lanzenblatt von Vimose; Schildfessel von Illerup-Å; Tongefäß von Spong Hill, Norfolk; Felswandinschrift aus Hammeren, Nord-Trøndelagfylke



Abb. 12–16:
IK 77 Hjørlunde Mark-C/Slangerup; IK 64 Grumpan-C; IK 76 Wurt Hitsum-A;
IK 116 Lyngby-C; IK 195 Ulvsunda-B

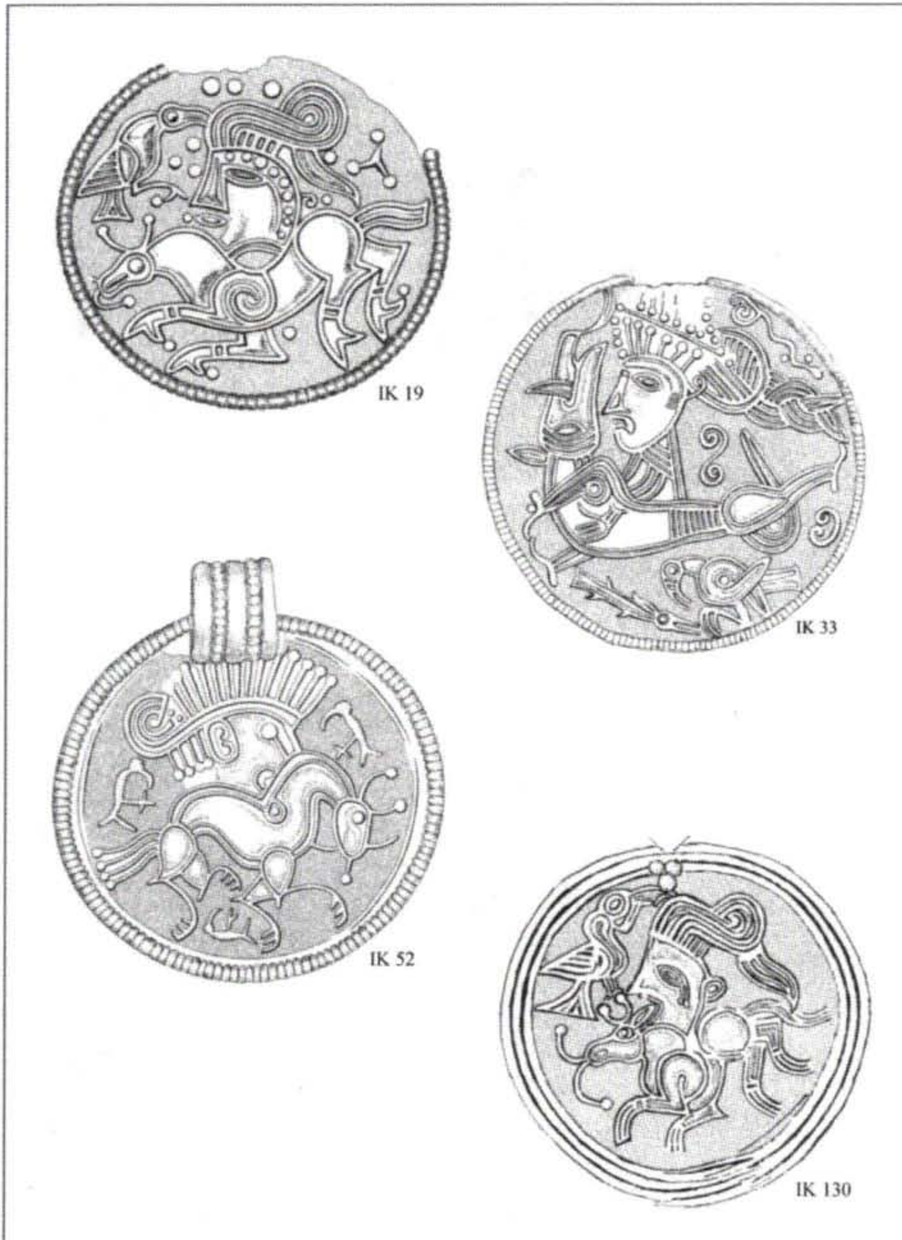


Abb. 17–20:
IK 19 Bakkegård-C; IK 33 Britisches Museum-C; IK 52 Fjällbacka-C;
IK 130 Norra Torlunda-C



Abb. 21–24:
IK 26 Börringe-C; IK 65 Gudbrandsdalen-C; IK 91 Killerup-C; IK 99 Kølby-C



Abb. 25–30:
IK 131 Norwegen (?)-B; IK 156 Sievern-A; IK 183 Turkö (III)-A/Målen;
IK 196,2 Unbekannter Fundort-A; IK 155 Sejerslev Klitter-C; IK 164 Skonager-C

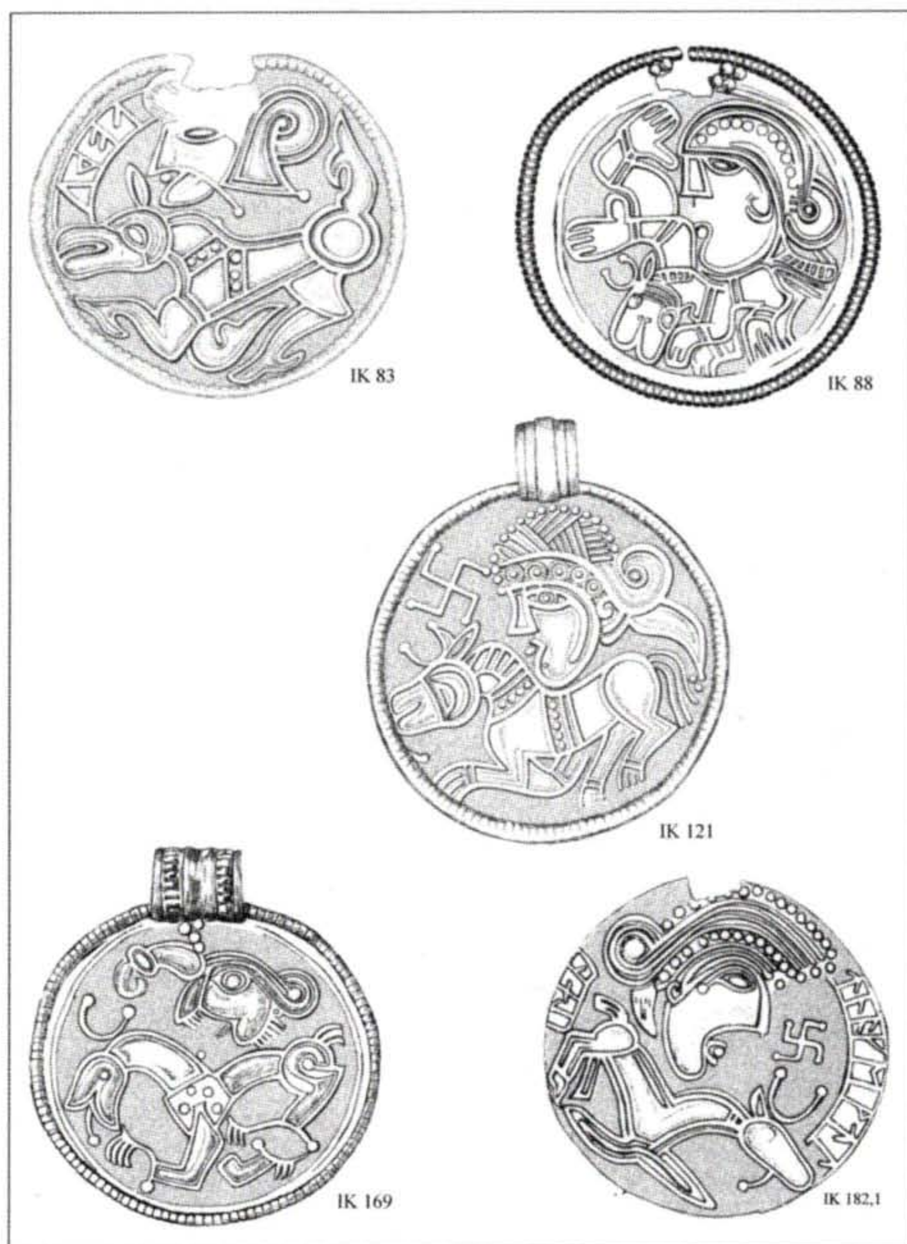


Abb. 31–35:
IK 83 Højstrup Strand-C; IK 88 Jonsrud-C; IK 121 Maen-C; IK 169 Sletner-C;
IK 182,1 Szatmår-C



Abb. 36–38:
IK 151 Schonen (?) (VI)-C; IK 146 Røgenes-C; IK 68 Raum Hälsingborg-C

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 352-380

'Written on Terrestrial Things' — A Discussion of Some Scandinavian Runic Inscriptions up to the 6th Century AD

BY FRANDS HERSCHEND

So little cause of carolings
Of such ecstatic sound
Was written on terrestrial things
Afar or nigh around.

Thomas Hardy
'The Darkling Thrush'

Prehistory can easily be imagined as gloomy as Thomas Hardy's vision of a Wessex landscape a hundred years ago, in December 1900, 'when frost was spectre-gray and winter's dregs made desolate the weakening eye of day.' Dreadful as it seemed, Hardy was nevertheless rescued from his dismal mood by the sudden voice of the ecstatic and full-hearted thrush - deranged by the gloom? - which seemed to Hardy's mind to know of some blessed hope that he could not detect himself. Archaeologists, except when off duty, cannot rely on that kind of dialectics to recognise blessed hope in prehistory; on the contrary, they must doubt the thrush, look at the terrestrial things once more and see for themselves if they can find something hopeful written there. Often they do, and they are pleased, but the fullness of their hearts is not likely to burst into the 'illimited joy' of the thrush. That is why this article is about runic inscription from Scandinavian, up to the 6th century. They are written on terrestrial things and represent the first slow stages of the development of a blessed hope - the hope that everything can be written down to become permanently and potentially also publicly known. The article consists of a suite of subjects discussed in order to give an archaeologist's perspective on rune inscriptions and Iron Age culture.

Media

Media with the purpose of being neutral and durable text carriers are not known from the Iron Ages. The letter (an intended if not in reality, neutral medium) which Ansgar is said to have carried home from Birka in AD 831 (*Vita Ansgarius*, Chapter 12), Viking Age lead sheets with prayers,[1] a few rune-carved bones and so-called rune letters, *runakefli*,[2] testify not primarily to rune letters, but to Viking and Early Medieval change. The lack of rune-carved pre-Viking Age bones is striking. During the past ten odd years, the systematic use of metal detectors has revealed several metal sheets – silver, lead and bronze with runes or minuscules – all of them medieval. On Bornholm, where the survey is well-organised and thorough, covering a multitude of Iron Age settlements, finds still date to the Middle Ages only.[3] This strongly indicates that metal sheets with runes were not invented during the Iron Ages.

This, as it happens, was not for want of suitable texts. The early legal text from Forsa, which, due to its general character, would have befitted plaque or parchment, happens to be written on a ring.[4] Likewise, non-medieval rune stones and rocks make use of the stone in its capacity to contain memory and the rock in its capacity to harbour a man's mind. The slow introduction of natural media is also indicated by the fact that when inscribed metal sheets were introduced some, inscribed with a prayer, were actually given the form of a cross,[5] reminding us of the Latin and Merovingian tradition of writing poems on parchment in a cross-shaped layout.[6]

The description of the lost wooden tablet from Kragehul (DR 197) could in principle fit a *runakefli*, but this 18th century note should not convince a critical reader. The tablet may well have been part of an object, the lid of a box or the like. The so-called amulet from Lindholmen (DR 261), is some kind of mounting, i.e. part of a composite object such as a helmet, and from a rational point of view no more an amulet than the spear shaft from Kragehul (DR 196). The possible *runakefli* from Kragehul could indicate that people did grasp the general idea of writing, but primarily chose to use writing in combination with meaningful objects. The denotations of concepts such as 'letter' or 'book', i.e. text-carrying media intended to be durable and neutral, are in other words difficult to point to during the Iron Ages. This allows us to conclude that it was one of

1 Cf. Hultgård 1989; 1992; Lindquist 1987.

2 Cf. Lieстöl 1968.

3 Cf. Sonne Nielsen 2000:81 ff. figs 21 & 22.

4 Cf. Brink 1997.

5 Cf. Sørheim 2000.

6 Cf. Venantius Fortunatus, Carmina lib. V, poem VI; Carminum spurium appendix II.

the major projects of mental development between AD 200 and 1000, to free the text from its object. It takes centuries to enable the text alone to become the message for the present or posterity.

We should seek the reason for this in a time when only that was written down which had already proved itself worth speaking,[7] and look into the earliest inscriptions and their context. Not surprisingly, they are names. Their technical function when read and spoken was to overcome some kind of distance or non-presence and their meaning was to remind the reader of the person *called* by the name. In this way, the owner of the name becomes present, but also inseparable from the connotations of the inscribed object. The male names on the female brooches and the I-formulations on several objects give us the clue to this more precise understanding of the written.[8] This understanding is supported by the difference between Roman paragons and rune inscriptions. Owner names on silver cups, such as 'Silius' or producer names, such as 'Cheirisophos', both on the pair from Hoby, denote the quality of ownership i.e. possession and productional origin, but to our and probably also a Roman mind, not strictly speaking a presence. The name 'Silius' could evoke one's memory of the owner as a gift giver, but on the cups themselves, the signature is connected to the formation of the pair.[9] The Roman writers might have known what a Germanic reader would understand, but in this case they brought their names into a context that blocked the Germanic interpretation. There is in other words a subtle relationship marking out similarity as well as difference between the Roman model and the Germanic outcome.

Similar change

Generally speaking, there is reason to parallel the development of the relation text/object with that of image/object. During the first millennium, the development of the latter is striking. In the Roman Iron Age we find images such as the ones on the frieze from the Himlingeøje silver cup.[10] Behind these, there can certainly be narratives, but the images are symbolic and they would seem to represent a pictorial association with a number of possible narratives. They are signs, but the signifiers are difficult to identify and the signified obscure. On the level of understanding, i.e. above the sign level, their meaning is vague. In this

7 Cf. Norr 1998:178 ff.

8 Cf. below.

9 Herschend 1999:63.

10 Cf. Hansen 1987:142.

way they resemble the images on the bracteates or the gold horns from Gallehus (DR 11–12).

It is easy to find Roman paragons for this kind of drinking cup decoration, e.g. in the silver cups from Hoby.[11] But contrary to such Roman decorations, the Nordic varieties are never in themselves scenes linked to a linear narrative, i.e. a spatial as well as sequential phenomena. One cannot *see* the equivalent of the old kneeling man, who has arrived humbly to beg and await the answer of the young seated man, i.e. the scene on the Priam cup from Hoby, in any Nordic frieze. Neither can one find the complex system of binary oppositions between the scenes on the Priam and the Philoctetes cups.[12] The gold horns from Gallehus do not even present themselves as an ensemble, although they seem to be a pair. In fact, they are not; it is the dyad, simultaneously drinking from them, who make up the pair.

Decorations with no or only rudimentary scenery qualities, similar to the images on circus cups or terra sigilata,[13] can, on the other hand, be said more closely to parallel the images on the Himlingeøje cup.[14] Likewise, the decorations on the Gallehus horns have affinities with the hunting scene depicted on the glass bowl from Dalagergård,[15] albeit with less scenery qualities. This means that all Nordic and some Roman images, finding themselves present on an artefact, remain more or less close pictorial associations to the artefact and a narrative. The quality of glass and deer hunting as an indication of status as well as the link between hunting images on the gold horns and the status of the horns as indeed golden, are such loose associations between artefact and image.

The idea of the frieze, as found on the Himlingeøje cup, or the idea behind the zones found on the horns from Gallehus are loans from Roman principles of layout. On the latter, the position of the text just underneath the rim ought, moreover, to be compared e.g. to the Roman or Greek drinking cup from Varpelev.[16] The Nordic lack of images with illustrating and descriptive qualities arranged to reveal a linear narrative, does not reflect a want of paragons. The Gundestrup caldron, for one, introduced the idea hundreds of years earlier.[17] The lack looks more like a mental or cultural block.

From *c.* AD 400 and onwards, there are several objects with both runes and images. On these, not least the bracteates, there is little direct correspondence

11 Friis Johansen 1923; Hansen 1995:237.

12 Cf. Herschend 1999:61 f.

13 Hansen 1987:74; 66.

14 Hansen 1987:74 ff; 1995:149.

15 Fischer 1982.

16 Cf. DR 11–12; Hansen 1987:95 Fig. 36.

17 Kaul 1995.

between text and image, but instead an abundance of associations.[18] That too is also the case also for the 7th century Eggja stone, where the link between text and image (the drawing of a horse) is a link by association only. In this case, there is nothing but correspondence between text and image to expect, which makes the lack of correspondence the more obvious.[19] Not until we reach the end of the Late Iron Age and the Viking Age do we see almost neutral media-carrying illustrations, e.g. Gotland picture stones[20] and possibly tapestries like the one from Oseberg[21] and Överhogdal.[22] A combination of text and illustration similar to the Bayeux tapestry, i.e. images as general formula specified by means of text, is impossible to bring about in prehistoric times.

Bearing in mind the similarities and the development between the images on the horns from Gallehus (*c.* AD 400) and the early 9th century tapestry from Oseberg, we can venture to say the following: Between the associative object-dependent, free-standing images and the first linear and narrative compositions there must have been a period in which form and structure (zoomorphic Styles I and II[23]), rather than image, carried an essential part of the narrative message behind the images.

This means that by and large the development of the relation between, on the one hand, object and text and, on the other, object and image, can be expected to run along the same lines. We can state the relation in the following hypothesis: To begin with, the association between artefact and text is loose and esoteric. The idea of inscribing an object is borrowed, and recasted, from the relation between Roman artefacts and some of their texts and images. Later on, we detect structural emancipation of text and image. After this phase, the narrative element once again becomes prominent and eventually text and image can free themselves from the connotations of the inscribed object.

Social bias

In 1995 and 1999, Stoklund published a number of new rune inscriptions and that has made it worthwhile again to address a number of questions. By showing that the names on the luxury brooches from the Roman Iron Age are men's names, Stoklund (1995) has brought the question of social status into focus and

---

18 Cf. Andrén 1991.

19 Cf. Jacobsen 1931:102 ff.

20 Lindqvist 1941.

21 Christensen & al. 1992.

22 Horneij 1991.

23 Cf. Salin 1904.

the new finds from the Danish weapon offerings Illerup and Nydam[24] have expanded the possibility to further the question of social status.

For analytical purposes, and based on Stoklund's choice of inscriptions, we can make a dichotomy dividing the material into the luxury objects and the non-luxury ones. Silver objects make up the first group. Dichotomies are simple analytical instruments, but nonetheless, if we check the two groups for formal errors, there are obviously many more and graver ones in the non-luxury material than in the luxury, despite the crude division.[25] High-status objects therefore represent a better literacy. This conclusion would seem to be implied also by the three rune-stamped spearheads from Illerup and Kragehul. They are probably status objects, although they are by necessity made from iron and steel. With their correctly spelled name, *Wagnijo*, they add correctness to the non-luxury group although they ought perhaps to have strengthened the split. They are high-status objects sent into low-status company.

Runologists have argued that spelling and grammar on precious objects are as bad as that on simple ones.[26] Gold bracteates are the example *par excellence*. It is, however, the die maker, rather than the writer, who formed the runes on bracteates and therefore the argument about the bad spelling holds true only as long as we study the craftsman's object. The analytical dichotomy on the other hand brought together the precious and the writer, thus linking text more closely with the upper-class stratum of society. That is probably the reason why the social bias in the material becomes apparent.

The bias is essential, inasmuch as it makes it likely that the frequent consumers of Roman goods and symbols, the wealthy, created a parallel Germanic, but Romanizing decorative and textual sphere within their culture. We find this double-sided attitude also on the luxury and sometimes rune inscribed shields from the new excavations at Illerup.[27] The masks on the shields are characteristic of a Germanic transplantation of a Roman feature, the use of a denarius as a patrix for the gilded silver foils covering the nails of one of the shield handles, is in its turn an adaptation and transformation of a purely Roman symbol into a decorative Germanic effect. The idea never took on, but its sister, a Roman coin suspended as jewellery, did. In this context the runes carved on two of the shield handles are strong expressions of a Germanic identity and the shields therefore a posh and self-conscious mixture of Roman and Germanic.

---

24 Cf. Ilkjær 1994; Rieck et al. 1999.

25 Cf. Table 1, p. 358.

26 Cf. Jacobsen & Moltke 1941–42; Moltke 1976; cf. discussion in Antonsen 1987 with ref.

27 Cf. Ilkjær & v. Carnap-Bornheim 1996:222; shields SAUB.

Table 1. Early inscription and their relation to the text carrying material.

Place	Text	Sil		Br		Iron		Woo		Horn	
		c	ic	c	ic	c	ic	dc	ic	c	ic
Gårdlösa	ek undwodr	x									
Himlingøje	hariso	x									
Himlingøje	widuhu(n)dar	x									
Illerup	niþijo tawide	x									
Nydam95	harkilar ahti	x									
Nydam97	rawsijo	x									
Nøvling	bi(n)dawarijar talgidai	x									
Udby	lamo talgida	x									
Værløse	alugod		x								
Illerup	laguþewa		x								
Illerup	swarta			x							
Illerup	afila???				x						
Thorsbjerg	aisgrh				x						
Thorsbjerg	niwajemarir owlþeþewar				x						
Vimose	mariha iala makija				x						
Vimose	aadagasu laasauwija				x						
Illerup	fra				x						
Illerup	firha/firua				x						
Viemose	wagnijo					x					
Illerup	wagnijo					x					
Illerup	wagnijo					x					
Möllegårdsm	hth shko						x				
Viemose	talijo gisaioj :wilir??lao???.. t??is:hleuno:an?:regu								x		
Illerup	gauþr								x		
Nydam	wagagastir alu : uhgusikijar : aiþalatar								x		
Nydam	lua								x		
Nydam sp 1	adle? lþeaelntruladlla?n??								x		
Nydam sp 2	runes/psudo runes?								x		
Nydam sp 3	runes/psudo runes?								x		
Viemose	harja										x
Sum:		8	2	1	7	3	1	0	7	0	1

Based on Stoklund 1995 and 1999. 'c' means formally correct; 'ic' means formally incorrect. Some of the incorrect texts are obviously very easy to understand, but still formally incorrect. The borderline between correct and incorrect is obviously hard to draw.

Presence

Due to new finds, the idea that a proto-Norse masculine noun of a vocal stem in the nominative, when written, should end in -R, can be questioned. Likewise, a noun in the nominative ending in -o can no more be considered always to be feminine.[28] The lack of expected grammatical correctness advises us to fall back upon context and probability, instead of rules, for understanding several inscriptions. This situation has made it worthwhile again to try to understand the meaning of the earliest inscriptions. They can be said to contain names, ungrammatical rune series, and markings. For lack of space, I will only deal with the first category.

Inscriptions containing a name can be arranged in a time-dependent typology consisting of four easily combined groups: 1) a name only, 2) an I-formula, 3) a verbal formula and 4) appellative formulae. The alliterating long-line inscription on one of the gold horns: *ek HlewagastiR holtijaR horna tawido* – 'I Leeguest the woodland dweller worked at the horn'[29] can be said to contain all four varieties: 1) *HlewagastiR* 2) *ek HlewagastiR*, 3) *HlewagastiR tawide*, 4) *HlewagastiR holtijaR*. It is in other words an elaborate and thus in this case late phenomenon.

The example of Skovgårde

The new find from Skovgårde offers an interesting context for the concept of presence. On a luxury silver brooch in one of the richly equipped graves, the inscription *Lamo talgida* – 'Lame cut', links the ability to write with the name. Nothing indicates that the 20-year-old woman in the grave should qualify as 'Lame'. The skeleton was not especially well preserved, but it would seem that although the woman was sometime in her childhood undernourished she ended up tall rather than small, and well-grown.[30] Skovgårde is the burial ground for the most high-ranking women (anatomically speaking *c.* 90 % are women's

---

28 Stoklund 1995.

29 Cf. Grønvik 1989; 1996.

30 Bennicke & Alexandersen 2000.

graves) on four farms. The graves are divided into four groups. One group contains only two graves and two generations. The other three can be said to contain three generations each. The average burial rate is *c.* 1.5 woman per generation and burial group. The male minority hints that the graves, rather than pointing out the female sex, reflect a female gender.

Similar to large-scale arrangements of settlements from Late Roman Iron Age on Seeland,[31] the burial groups, like a microcosm, are situated around and just below the top of a small hillock. Due to the expensive grave goods, the graves seem to mirror the main farms in a larger settlement pattern, consisting of several farm groups. The woman with the rune brooch is the first of two high-ranking women making up the first generation in one of the burial groups. She died a summer when she was *c.* 20 years old. The other woman of the first generation died at about the same time when she was c. 16. These women would in all probability have been the wives of the same husband. Their age and status speak against a matrilineal organisation of the farm society. The woman/wife of the next generation is buried in Grave 207 and the last and third generation is in Grave 400.[32] Around AD 300 this practice as well as the cemetery comes to an end.

Skovgårde is a segregated burial ground, referring to farm society and social status within it. It defines women as secluded. The fact that there are two simply equipped male graves among the burials emphasize that we are looking at a farm-related gender group, strongly but not solely linked to sex. From the point of view of material wealth, we could expect at least one of the other women to be buried with a rune-carved brooch. That is not the case, and accordingly we can conclude that writing on a woman's brooch is a reflection of the writer rather than the material wealth of the woman. Generally speaking, the richly decorated silver brooches are emblematic of high-ranking women, but only a few of them have been carved with runes.

Since 'Lamo', being a man, represents a complementary gender in the female grave, the purpose of the text becomes obvious: the writer makes himself present. The cutting and the signs themselves denote additional meaning and gender intrusion, i.e. a manifestation of power. When the words are read and spoken, manhood, ability and power, are revealed. The link to society and social status, as well as gender, reflect a general phenomenon in society and the outstanding rune brooch shows how text too fits into this pattern. Signifying manhood and presence, the reader or speaker becomes the spokesman of the non-present writer and the magic of runes and literacy becomes socially infested and

---

31 Cf. Nielsen 1997:55 ff. & Fig 6.

32 Cf. Ethelberg 2000a.

emblematic of an open rather than hidden meaning. The unobtrusive male burials are also a sign of presence, but they do not flag male gender and power.

At Skovgårde, the rune-way of pinpointing the significant presence of a complementary sphere has its counterpart in another outstanding feature. Separated from the burial groups and thus metaphorically speaking in the open landscape in the hills outside the settlements, there is a horse grave containing a 7 or 8-year old stallion. Taking the connotations of the 'horse' into account (cf. Sundkvist 2001) we can see the grave as a reflection of a complement to the womanhood of the burials, something forceful and perhaps protecting. In addition, due to its date (cal. ^{14}C-date +/-1δ: 120-215-245 AD[33]), the grave could well signify the inauguration of the cemetery and be contemporary with the grave with the rune brooch. That would be appropriate from the point of view of protection and the presence of manhood at the otherwise female location.

In the material context at Skovgårde, there is a link to a poetic metaphor used in later poetry. The metaphor centres on the word *gautr*, a word alluding to male potency and fertility, meaning both horse (stallion) and man. People calling themselves Goths derive their name from this word and people living in Southeast Zealand *c.* 200 AD might well have considered themselves to be Goths. The horse in the open land could therefore match the expression *land gotna* – 'land of the horses', i.e., 'land of the living' – known from the Eggja stone and the Eddic poem Grímnismál (v 2).[34] In the Skovgårde grave-representation of horse breeding practice, the stallion grazing his flock from which nearly all other male creatures have been excluded, everyone is obviously dead rather than alive. Still, the ensemble may be a reflection of a human society and its genealogical structure originating from the horse. The only crippled creature on the cemetery happens to be this stallion, whose hind leg was in all probability intentionally broken. This makes the stallion a candidate for a representation of the man called Lamo.

Texts and contexts are always open to more or less farfetched interpretations and readers should stop while still at ease. The point is only to show that the male name on the brooch and the stallion's grave in the cemetery are significant flaws in a textual pattern reflecting a social gender – in this case related to the female sex – in a rural society. These cracks point out social roles that are complementary to the dominating gender role on the burial ground inasmuch as they constitute presence of the other, not juxtaposition or binary opposition.

Stoklund (1995) has showed that all the names on brooches are male and the context from Skovgårde indicates that they signify a relationship between a man and the woman who carried the brooch. We would expect this man to be a

---

33 Ethelberg 2000b:418.

34 Cf. Olsen 1919:138 f.

relative and say that the verbal expression on the brooch represents a tie between minds. The name creates the presence of the invisible and there is divineness in that kind of presence. The stallion's grave shows that such presence can also be created by a material context of a shadow world and therefore the runes are no more magic than the horse. Runes and horses lend themselves to social significance and the reproduction of mind. To my mind, the Skovgårde context is exemplary of the usage of text in a representation of social life. At the same time, it makes us aware of the limitations imposed upon us when we build our interpretations on the text only. The text and its meaning are carried and contextualized by the brooch, the grave, the grave group, the cemetery and so on, at different points in time. That is to say that an object-bound text, must to a greater or lesser extent, be understood contextually and historically.

I-formulations

It is obvious that I-formulations, generally speaking, are later than inscriptions with names only, despite the Gårdlösa brooch.[35] Often the 'I' seems superfluous especially when the 'I'+'name' combination is the subject of a clause like the one from the gold horn. That Leeguest is an 'I' does not come as a surprise. In a nominal clause, such as 'I Hagustald Godag's servant',[36] Hagustald would be Godag's servant even without the 'I'. In the Norwegian inscriptions on cliffs or stones, to which the quotation belongs, it is, however, obvious that the 'I' fulfils the function of putting the person, e.g. Hagustald, into the stone, i.e., the 'I' becomes present in the stone by being cut as *ek*, into it. There is in other words a conceptual nucleus of truth in Jacobsen's (1940) far-reaching interpretation of the ritualistic in the I-formulations.

It seems that there is no need to suppress the predicate when there is a clear function to the object, since on the spearshaft from Kragehul (DR 196) it says 'I Asgisl's eril am called Muha'. In this inscription the spearshaft could theoretically speaking be an *eril* and as such called Muha, but since the inscription continues into a string of battle-cry sounds, it is more likely that the man and *eril*, Muha, is present in the spear to such an extent that it shouts his battle-cry. The inscription is a close parallel to the one on the object from Lindholmen (DR261) and if that is a mounting from the top of a helmet, it means that this *eril* and his battle-cry too, are present in the object when fighting. The axe shaft from Nydam[37] expresses the same 'I'-qualities in a weapon and we may thus

35 Stjernquist 1955–61.
36 Krause 1966, no 55.
37 See below.

infer, what we already knew, namely that it is only decent to *present* oneself before starting a fight. Likewise, the I-formulation on the gold horn indicates the presence of Leeguest in the horn even when we drink from it.

The use of verbs

This brings us a little further into the usage of verbs in the earliest inscriptions and the degree of concretion they bring about. The tendency is clear enough: little by little the need for an object is felt. *Taljan*, 'to cut', is used twice in the earliest inscription without object and three times so is *taujan*. Not until the I-formulations become popular in the late 4th century is the need for an object strongly felt. Take away the *ek* from the gold horn inscription and you separate Leeguest's mind from the horn. Take away *horna* and you separate the horn from Leeguest's ability. Keep the words and bring to presence both skill and mind.

The verb *taujan*, occurs in a series. One time on a luxury shields from Illerup, another on the simple box from Stenmagle and a third time on the gold horn from Gallehus (*Niþijo tawide*; *HagiradaR tawide*; *HlewagastiR horna tawide*). The word means 'to make' and in Gothic often in an abstract sense such as in to 'make sin'.[38] But in West Germanic languages there is an emphasis upon 'to work up' or 'to work at' as in OHG *zewen*, rather than on 'put together'. We find this usage in at least one Gothic example, a quotation from Wulfila's Bible holding one of the most concrete uses of the word:

> *þau niu habaiþ kasia waldufnie þahons us þamma samin daiga taujan sum du galaubamma kasa, sumuþ-þan du un-galaubamma?* – has the potter not the right over the clay to make out of the same lump one vessel for beauty and another for menial uses?[39]

It is the potter's hands at work that bring about the making of the pot and although the proceeding verses are obscure the text is about the powerful activities of the creator, be it the founder as in the later part of verse 21 or God as in verses 22–23. *Taujan* links in with the creator, not the manufacturer. The expression catches this with the two verbs, *taujan* ... *du* (...*create* out of the same lump one vessel *made* for beauty...). They signify that by working on something (*taujan*) we make (*du*) this something into something else. *Taujan* reflects the ability to transform. A hundred years ago, Thomsen (1899) suggested that a West Germanic meaning, rooted in 'work on' and not simply in 'produce', was

---

38 Cf. Thomsen 1899; Wimmer 1901; Wessén 1930; Moltke 1936; Jacobsen & Moltke 1941–42: Nielsen, K. M. 1940; Bæksted 1947; Krause 1966:73; Kluge 1995; Stoklund 1995.

39 Romans 9:21.

hiding in *tawido*, pointing out that normally we would have expected *wurkian* for 'produce' or 'make'. Formally speaking, Thomsen's argument has been considered reasonable, but in practice, deriving a meaning from *taujan* may end up in 'made' as well as 'worked on' or 'saw to the making of', which Jacobsen, based upon a discussion of the I-formulation, tended to favour.[40] It is, indeed, the uniqueness of the gold horn that makes it possible to use *taujan* for make - the material and craftsmanship being exceptional and not just standard procedure. It can be significant, moreover, that in the inscription all words except *tawido* are decorative, chiselled and artful, while the latter is simply cut. Seeing the difference as significant, it could mean that the only word written by Leeguest is indeed *tawido*.

There is more to *taujan* than *wurkian* and more to golden horns than simple faith. Therefore the use of *taujan* on other objects becomes interesting. The box from Stenmagle is so simple that we, contrary to Bæksted (1947), can hardly imagine anyone vain enough to sign it in his capacity as a craftsman. Consequently, Krause[41] translated 'Hagirad machte (in das Kästchen) hinein (die Runen)'. The third inscription was found on a shield from Illerup.[42] *Niþijo tawide* it says in simply cut runes on the handle. It is a nice shield, but by no means unique. There are four or five similar ones from Illerup alone. Shields are not examples of multiplied perfection such as the spearheads stamped *Wagnijo*. Shields are slightly mechanical variations on a theme, building upon a programmatic decoration with a great number of more or less elaborate rivets. If there was ever a place for *wurkian* (make/put together) to describe the craft, fitting the boards and mounting the rivets, it would be on such a simple, but circumstantial object. Still, the word *wurte* it is not there.

It seems that *taujan* is used upon a simple, an elaborate and a unique artefact. The primary meaning of the verb 'work at' used without object obviously refers to the actions of its subject and not to the result of the actions. Also on the horn from Gallehus, the reference could be to the subject especially if we take the cutting of the word *tawido* into account. Taking the verb to mean 'to make', i.e. to produce, is possible, but by no means necessary or plausible. Taking the word to mean 'work at' inasmuch as the writer makes himself present in the object by inscribing it, makes more sense. The use of *taujan* suffice to show that names and 'I-inscriptions' lead slowly from variations upon the theme of presence to more elaborate statements in which presence is still an ingredient, albeit not a dominating one. This raises the question of the paragons for the earliest rune inscriptions once again.

---

40 Jacobsen 1940 Aarböger; cf. Stoklund 1995:341.

41 Krause 1966:73.

42 Ilkjær & v Carnap-Bornheim 1996.

Presence or possession

Names, I-formulations, and invocations are early textual forms in Etruscan, but also in related, textually more primitive, languages such as Rhætic. Helmut Rix has found and defined structures similar in Etruscan and in Rhætic namely expressions in which words in an oblique case defined by him as the pertemitive case, on *-ale* or *-si*, are linked to a word with a predicate form ending in *-ku*. Rix[43] defines the latter as perfect-like passive verbal nouns building upon an active form on *-ke*, thus *zina-ke* 'has produced' and *zina-k-u* 'is produced'.[44] Rix, therefore, can point to a complete formal agreement between Etruscan: *mi zina-ku Larthuza-le Kuleniie-si* – 'I (am) produced by Larthuza Kulenie', and Rhætic: Lasp-si elu-ku Pitam-nu-ale – '(am/is) dedicated by Laspa, the son of Pitame'. The similarities between Etruscan and Rhætic are essential while, among others, the Rhætic alphabets are possible sources of inspiration for the runes inasmuch as Rhætic inscriptions are known from the beginning of our era.[45]

Given the possible contemporaneity, the obvious preference for writing on objects and the preference for names and perhaps I-formulations, there may be close matches between early Scandinavian and late Rhætic texts. The essential difference, however, is that in the Rhætic as well as in Etruscan and Latin inscriptions, presence is not the main purpose. Instead, possession and gift giving are characteristic of the short object inscription.[46] The idea of the signs could well have been borrowed from Latin or Rhætic, and so too could the idea to inscribe objects, e.g. brooches, but the meaning of the inscriptions are not borrowed.

An inscription saying 'I someone's' meaning 'I belong to someone', even when the 'I' is the artefact in front of us, points out the spiritual part of an object, and subjects it to ownership by means of inscription. The object speaks its master's mind for itself. That there is spirit in an object does not come as a surprise, but in Southern Europe, contrary to Northern Europe, we can command the spirit of the object due to the power of possession. In Northern Europe, by inscribing the object we can only intervene and make ourselves present. The loyal, if not completely owned although perhaps somewhat possessed terrestial object will eventually occur also in Scandinavia. As an example of this, the 11th century rune-carved cliff from Södermanland bears the following witness: 'I know that Hastæin and Holmstæin are the most capable of men in this world' (SÖ 56).

---

43 Rix 1998:40 f.

44 Cf. Woudhuizen 1992:174 with ref.

45 Schumacher 1992:196.

46 Schumacher 1992; Rix & Meiser 1991; Rix 1998.

In today's research, we detect slave economy in Scandinavia only at the end of prehistory after centuries in which loyalty and dependency belonged to a grey-zone between freedom and serfdom.[47] The difference between North and South can therefore be explained by the fact that there were no slaves in the North. In a slave labour society, it is natural also to own the spirit of objects, i.e. to see ownership as total, commanding even the will of objects. That is not equally apparent in Northern Europe, where objects, e.g. swords, due to their mental state are not always prepared or capable of doing what they ought to do. And he who owns a sword does not qua ownership command it.[48]

Norwegian cliff inscriptions on the other hand are signs of loyalty infested into the rock.[49] Likewise, Migration Period Eketorp offers the first example of a dwelling hierarchy, at the bottom of which those who lived in byres, can be said to be strongly dependent.[50] They, moreover, qualify themselves for the Eddic appellative Fjose, i.e. 'of the byre', one of Thrall's sons and one of the ancestors of the serfs (*Rígsþula* vv 12–13). In the 5th or 6th century AD, society probably came close to inventing slaves, but when the first rune inscriptions were made, we should still believe that men, animals, and objects were difficult to control by ownership or indeed to possess.

Appellatives

In a recent article, Torsten Andersson has argued that composite names are not really appellatives (1998). They are based on the idea of heroic origin and kinship using alliterative variation to create new names; a tradition rooted in patronymic and gentile names. Generally speaking, this is no doubt correct, but in the earliest inscriptions[51] there are other qualities in the composite names and poetic qualities in the appellative names inasmuch as they give character to the man who makes himself present in the object. *AlugodaR* (*alu* + good? i.e. 'the invocation good'), *Bindawarijar* (warden + oath, i.e. 'the Oath binder') or *Lagutheva* (law + servant/guardian, i.e. 'the Law guardian') *can* be considered heroic names in a martial sense. Nonetheless, there is an unmistakably intellectual ring about these rune-brooch names, which obviously fit in better with the more peaceful relation between man and woman. In the elaborate name, *WagagastiR sikijaR aiþalatar* 'Waveguest, the wetland dweller (and) oath speaker',

---

47 Cf. Lindkvist 2001, in press.
48 Cf. Beowulf vv. 1518 ff.
49 Cf. Krause 1966; Norr 1998:185 ff.
50 Nordström & Herschend 2001, in press.
51 Cf. Stoklund 1995.

the personal qualities of the man, his ability to be the guest of the waves, is built out with a reference to his dwelling place and lastly a reference to his social qualities in conflicts. Probably the man was called *WagagastiR*, but for poetic and associative reasons the name and the appellatives back up the fact that the axe shaft containing the words is a weapon in the hands of a lord of *frō*-like rather than heroic qualities.[52] We get the impression that it was the oath, which took this man to war and not his qualities as a professional warrior. Likewise, 'Leeguest, the woodland dweller', on the gold horn implies a connection between the man and his dwelling place. Seeing *holtijaR* as a patronymic, perhaps ultimately falling back upon a gentile name, or indeed a gentile, has become more difficult when we know that *WagagastiR* is *sikijaR*, i.e., 'of wetland'. It is an odd naming tradition demanding a man's surname always to interact with his gentile name or patronymic. The fact that *hlewa*, sounding as 'lee', in reality means 'protection' and that *wagi*, sounding like 'wave', probably means 'active' or 'bold',[53] does not seem to pose a problem. Puns are as good as (or better than) etymology when it comes to context formation and narrative.

For geographical, chronological and perhaps also social reasons there is a point, at least in a Festschrift, to point to the inscriptions on the footstool of the high-seat from Fallward.[54] The gold horns and the stool belong to the same social context inasmuch as they are fragments of a dissolved hall milieu. They are also, broadly speaking, contemporary and no more than 150 kilometres apart along the coast – a short distance to travel for fame and precious horns. For that reason, it becomes interesting that the inscription on the footstool mentions a deer hunter, while the metaphor *alguskaði* may well be an appellative also for someone who was from time to time known as a woodland dweller.

Klaus Düwel (1994) sees the word *(a)lguskaði* as nominative and a caption for the hunting scene depicted on the bottom of the stool. However, if by chance the word *alguskaði* was considered an i-stem, then the form might be the dative case, implying that the stool was meant for (the feet of) someone described as or called *Alguskaði*. This meaning can of course be also implied if the word is nominative.

For a person standing in front of a high seat and footstool, the label *skamella lguskaði* would certainly not signify the invisible drawing, if someone actually sat in the seat, his feet on the stool. The inscription is a broad hint as to who is sitting in the high seat. There is obvious concretion in the inscription. Together the appellatives on the gold horn and the stool suggest that we should expect image-creating appellative groups around chieftains. The association with

52 Cf. 1965:21 ff. & 494 ff.

53 Cf. Andersson 1998:22; Stoklund 1995.

54 Schön 1999.

lordship and a forested landscape is present in *HlewagastiR*, *holtijaR* and *alguskaði*. It is also present in the hunting scenes, on horns and stool, as well as in the fact that the throne is a tub chair (kubbstol) made from a very large trunk. All in all, it is not far-fetched to say that there is a tendency to give appellatives, images and objects an associative dimension with no direct correspondence between name and context, relating a man to a wider sphere of human life. Apart from such sophisticated name givings, there are obvious warrior names such as *Hariso* and simple descriptive names like *Lamo* and *Svarta*, Lame and Black. Nonetheless, around AD 400 there is a tendency for associative meaning to become metaphoric and thus abstract. This tendency for abstraction is also seen in the introduction of the formal and strophic expression.

The poetic

Is there such a thing as meaning and not just sign, in form? I believe there is. The zoomorphic Style-I is a striking example. This style differs from the earlier quite loose image compositions in the sectioning of the creatures and their non-anatomical combinations into units. The relation between the parts or the elements of the style is formal, as is the relation between the elements and their frame. Filling a form, i.e. any form or space, is the point of the sectioning and the outlines. The style is built from only a few elements, such as heads, bodies, legs, and feet, but their form and composition could be almost anyone. Extremities are prominent in this style and the offerings of extremities, such as the hoofs and the scull of a horse, rather than the whole horse, spring to the mind as a parallel way of expressing meaning by associative form. The effect on the level of interpretation is the necessity to look through the formal in order to detect the motif. In most cases, such analytical precision is lost on our reading of the images. With the exception of a few researchers, archaeologists have tended to see the style as consisting of distorted animal parts. In a number of studies, some researchers, not least Bente Magnus[55] have, however, succeeded in looking through the formal into the interpretation of the motif as linked to a narrative. For this reason, we can say of the style that fragmentation and form open up to association and narrative, bringing about meaning.

The path towards the formal can be followed e.g. in the three golden collars from Västergötland and Öland, but the change is difficult to date. If, however, we accept an early date of the first bracteates, then there are historical links, which point to the late fourth century as a period of transformation. Letting

55 Cf. 2001, in press.

Period C of the Roman Iron Age come to an end *c.* AD 375 is an indication of the same.[56]

The introduction of metrical form in rune inscriptions date to these or perhaps slightly earlier times, since the axe shaft from Nydam, *c.* AD 300–350, can be an early example of a poetic form clearly older than Style-I. In dealing with the text I follow Stoklund's interpretation of the words. The texts can be read in several ways, but not in any obvious sequence. The text seems fit to be read by rotating the shaft. One way of reading it does, however, reflect a metric pattern found also in later inscriptions:

'Waga'gastiR 'alu 'wihgu / 'sikijaR 'aiþa'lataR,

i.e. two half lines, each with two stressed syllables and a concluding full line with three stressed syllables making up the formula. Put together in this way, the text alliterates and translates '(I) Waveguest, *alu*, consecrete; wetland dweller oaths speaker'. From the point of view of meaning, it does not matter very much whether we put 'Waveguest' first or last, but we can argue that a metric form or frame is the best way to keep the inscription together.

A much clearer example of this metric from comes from the inscription on the largest of the gold bracteate from Tjurkö. Lay-out, metrical form and text correspond in this inscription imitating a coin legend:

••• 'wurte 'runoR an 'walha 'kurne•• 'HeldaR 'Kuni'mundiu(•••).

The two half lines together making up a long-line, are marked by dots as is the full line in this circular inscription. The metrical structure can also be found on the Eggja stone where it has been recognized by Niels Åge Nielsen as an early example of scaldic poetry. He compares it with *galdralag*, and *ljóðáhattr.*[57] From a formal point of view his interpretation has much to speak for it. Philologists have had widely different opinions about the interpretation of the words in the inscription, but one such group of lines survives that some researchers agree about, namely the words:

hinn warp 'náseo 'mąnnR 'máðe þæim 'kæipa; í 'bor'móða 'húni.

Some 80 years of research have deprived these words of a common meaning. Still it is possible that a 'straightforward' translation, based on Olsen, Jacobsen, Krause and others is possible, namely: 'Someone threw this (man) in (his) blood (i.e. attacked and killed him with weapons), coated the oarlocks on the smashed boat (with blood).'

The first part of the 5th century Tune inscription is constructed in the same way:

56 Herschend 1980; Hansen 1995 with ref.

57 Nielsen 1968:64 ff.

'ek 'Wiwaz after 'Wodu 'ride; 'witada 'halaiban 'worahto

– 'I Wiwas wrought after Woduride the bread ward'. Niels Åge Nielsen has argued that with a change in line series (a full line before half lines), the 9th century inscription on the shepherd's staff from Hemdrup runs:

'Wan þik 'æfa 'fiukandi; 'Asa 'ey a 'a'ufi

– 'The sweeping (*heiti* for an illness) never won against you; Åsa has luck in struggle'.[58] As the examples show this metre and strophe type cannot be considered a scaldic, i.e. upper-class or court phenomenon. The axe shaft from Nydam and the shepherd's staff from Hemdrup are both simple artefacts and not very destinct in their composition. They bear the sign of compositions made up by ordinary people. Much more skilful scalds, however, composed some of the other examples and there is scaldic pride in the Turkö inscription when it points out writing as indeed something remarkable. The same pride is expressed at Tune, but here there is obviously more of a fragmented and obscure poetry, reminding us of Style-I, also in the second part of the inscription.

We find examples of this strophic structure also in Anglo-Saxon poetry, e.g. the following lines from the Finnsburg fragment,[59] in which the strophe is forced into half lines, but still heard as a strophe with the characteristic concluding full line:

Ne 'ðis ne 'dagað eastan ne her 'draca ne 'fleogeð
ne 'her ðisse 'healle 'hornas ne 'byrnað
ac 'her 'forþ 'berað. Vv 3–5

– 'There is no dawn in the east, the dragon does not fly here, in this hall the horns do not burn; here one carries forth.' The last line continues *Fugelas singað* and that means that the f-alliteration can be heard only if we have stressed the first half line as a full line with *three* stressed syllables. The same is true of other examples in the fragment, such as the somewhat clumsy:

'Sigeferð is min nama, 'cweþ he Ic eom 'Secgena 'leod; 'wrecca 'wide 'cuð

– 'Sigefeth is my name, he said I am a Secgan; a hero of great renown'. The full line continues in the half line *fæla ic weana gebad* in which the w-alliteration makes it necessary to stress *cuð* in the foregoing full line.

Also in Old High German texts one can argue that the metre can be found, e.g. in the lines called *Hirsch und Hinde*:[60]

58 Nielsen 1984.
59 Cf. Klaeber 1950; Herschend 1997.
60 Cf. Lundgreen 2000:629.

Hirez runeta hintun in daz ora uuildu noh, hinta

– 'The stag whispered in the hind's ear, will you still hind?' No doubt, the intimacy of the situation when Stag meets Hind, guides the meaning of these lines, but scanning them as a proto ljóðáhattr is meaningful.

In these seven or eight examples, covering *c.* 600 years, there is a striking uniformity (Table 2a and b).

Table 2a. A metrical analysis of the strophic form introduced in writing c. ad 400

Wagagastir | *alu wihgu* | *sikijar aiþalatar,* (Axe shaft, Nydam)
1→ 2→ ←1 ←2

wurte runor | *an walha kurne* | *Heldar Kunimu(n)diu* (Tjurkö bracteate)
1→ ←1 2→ ←2

Hinn warp náseo mąnnR | *máðe þæim kæipa í* | *bormóða húni* (Eggja stone)
1→ 1→ ←1

ek Wiwaz | *after Woduride* | *witadahalaiban worahto* (Tune stone)
1→ 1→ 1→ ←1

ne her ðisse healle | *hornas ne byrnað* | *ac her forþ berað* (Finnsburg fragment)
1→ 1→ 1→ 2→ ←1 ←2

Sigeferð is min nama | *Ic eom Secgena leod* | *wrecca wide cuð* (2nd Finsburg example half str. in ljóðaháttr)
1→ ←1 2→ ←2

nam ek upp rúnar | *œpandi nam* | *fell ek aptr þaðan* (Hávamál st 139)
1→ 2→ ←1 ←2

Wan þik æfa fiukandi | *Ąsa ey* | *a ą ufi* (Hemdrup, full line before long line)
1→ 1→ 1→ 1→←1

Except for the rule, regulating the pattern of stressed syllables 2 + 2 + 3, there is a rule stating that the second half line should be linked to the full line by means of an alliteration separated by no more than two stressed syllables. Rhymes can be put in freely. Contrary to ljóðaháttr, there is no rule saying that the full line must alliterate within itself. Thus the strophe (with the possible exception of the inscription from Tune and a possible edition of the second example from Finnsburg) is not a half strophe in ljóðaháttr. The strophe is utterly uncommon in Eddic poetry, but there are some examples such as the second half of stanza 139 in Hávamál. The inscription from Hemdrup breaks the first rule.

Table 2b. Description of the metrical elements discussed in the text

′	above a letter marks the beginning of a stressed accentuated syllable, i.e. a 'höjning'.
-	above a letter marks the beginning of a syllable that is neutral in relation to the accentuated ones.
1→←1	beneath a letter marks the beginning or continuation and the end of an assonance.
—	above a letter marks the beginning of a relatively speaking long syllable.
∪	above a letter marks the beginning of a relatively speaking short syllable
¦	between two words signify a *caesura* or a *diaeresis*
|	between two lines

Despite variations it is quite obvious that the emphatic full line linked by alliteration to the more neutral half lines creates a typical statement. That is the reason for the affinities with *ljóðaháttr* and further off *galdralag*. Although we can have difficulties understanding the meaning of the texts we understand or hear the statement qualities. They convey a meaning, they reach a conclusion and the full line sums up. We can of course argue that turning the metrical pattern inside out as on the shepherd's staff from Hemdrup is not very elegant, but still what has happened is the invention of the running long line and the concluding full line. These inscriptions express a statement in poetic form with metaphors and piled contextual appellatives, rather than the presence of the writer in the object. In this way they are something new, and quite an achievement. On the other hand, they reflect an inability to conquer the epic in writing. They are the expression of text as a form of a miniature *objet d'art* like a Style-I-brooch consisting of partitioned and suspended images within narrow frames. Therefore they are also the very opposite of rational straightforward inscriptions such as *Lamo talgida, skamella ′lguskaði* or *ek hlewagastiR holtijaR horna tawido* in which the poetic is nothing or no more than the standard epic half or long line. Such inscriptions may seem a little inane in their relative lack of metaphor and form. Whether the metaphor is empty or not is of little consequence as long as the words express the simple satisfaction of a successful upper class.

The attitude to the written swings in the 5th century and in a period of transition when the formal grows, it is still possible to write down the fragmented and strophic poetic statements as a kind of trail pieces. This poetic form

is obviously dependent on the oral performance and not befitting the object. Judging from the structural and poetic differences between the Finnsburg fragment and the Finnsburg episode in Beowulf the fragmented style was never suited for the epic narrative. The Finnsburg fragment has links to the poetic structure discussed here, while the episode lacks it almost entirely. [61]

The proto ljóðaháttr on the axe shaft from the Nydam is a very early example of poetic form and it prompts us to discuss possible sources of inspiration for the metre. It may of course be a very old one, invented hundreds of years before it was written down. However, in the perspective of this article, which seeks points of difference and similarities with Roman culture, the link between a proto ljóðaháttr and the late Latin pentameter used in elegiac distic e.g. by Venantius Fortunatus in his poems to Merovingian nobility, must be discussed. It is the way the concluding pentameter is structured which brings about an effect reminding us of a candenza built on three stressed syllables. In the proto form:

´wurte ´runaR an ´valhna ´kurne ´Heldr ´Kuni´mundiu

- 'Wrote the runes on the foreign corn, Heldar did for Kunimund', the second half-line and the concluding full line, resembles the pentameter i.e. the second line of the elegiac distic of which the first is a hexameter. The pentameter consists of two hemiepes with diaeresis, which means that the end of the first hemiepes is the end of a word thus creating a break, diaeresis, similar to the caesura, but more marked, between the two halves. The structure of the second hemiepes is always — ∪ ∪ — ∪ ∪ —, but in the first one, each pair of short syllables are biceps, which means that they may be exchanged for a long syllable. That leads to four varieties of the pentameter. Venantius uses all four and therefore also the following:

— — — — — | — ∪ ∪ — ∪ ∪ —

which he can word *noscens te salvum* | *fonte refectus agor* (knowing you to be well I am restored by the spring). When read or listened to by a Latin-knowing German he would hear both stress and length in the following patterns:

´ — — ´ — | ´— — ´— ´ —
— — — — — | — ∪ ∪ — ∪ ∪ —
noscens te salvum | *fonte refectus agor*

i.e. a stress also on the short *a-* in *agor* and therefore a full-line (by chance with alliteration) in the last hemiepes, but a half-line in the first. Since Venantius also gives us a clue as to how he fits Germanic names into hexameters e.g.:

61 Cf. Herschend 1997.

— — — — — ∪ | ∪ — ∪ ∪ — ∪ ∪ — —

sic tuba praeconis Sigimundi missa cucurrit

– 'so has the herald's trumpet send out by Sigimund travelled' we understand that the full line on the Tjurkö bracteate as well as that on the axe shaft from Nydam can be spoken as a concluding hemiepes

— ∪ ∪ — ∪ ∪ — — ∪ ∪ — ∪ ∪ —

'Heldr 'Kuni 'mundiu 'sikijaR 'aiþa 'lataR

e.g. by a Norse-knowing Roman. The regular hemiepes can therefore be said in a subtle way to resemble the full line and *vice versa*, an example perhaps of the same mixture of paragon and autonomous development that shows also in other relation with Roman culture, and of course of the autonomy of form.

The proto ljóðaháttr is a statement and the statement-character becomes more prominent in the classical ljóðaháttr inasmuch as this metre does not link lines by means of alliterations. Thereby the lines become more free-standing and the full line, the cadenza, more prominent. In the Eddic poems, this poetic manifestation of the statement as a narrative form is fully adopted, but by putting *two* long lines before the full line, it becomes possibility in one strophe to make a statement long enough to take part in a narrative. It would seem, therefore, that the development which started in the 4th *c.* AD is a step in an epigrammatic direction away from the epic flexibility of such metres as elegiac distic, borrowing from it one of its possible statement-concluding qualities.

In the Eddic poems, there are a little more than 1000 examples of ljóðaháttr, all of which could theoretically speaking end in the form of a proto ljóðaháttr. All in all there are no more than 10 cases of this variety. Except for four examples in Hávamál, they are put in the mouth of a representative of the lower classes albeit, sometimes, in the disguise of Hárbard. This means that in Eddic poems, proto ljóðaháttr represents the old fashioned and the clumsy. That is only what could be expected of a metre invented before the Migration Period and the view is in line with the attitude of these poems in which the old fashioned is also the primitive.

Table 3. The distribution of proto ljóðaháttr in Eddic poetry.

poem	No vv.	The last long line and full line	Verse no
Háv	260	Veita hinn ' er veitki veit; margr verðr af lǫðrom api	75
		Þat er þá reynt ' er þu af runom spyrr; inom reginkunnom	80
		Man ek upp runar ' œpandi nam; fell ek aptr þaðan	139
		Ása ok álfa ' ek kann allra skil; fár kann ósnotr svá	159
Vm	105	NONE	
Grm	107	NONE	
Skm	60	NONE	
Hrbl	10	árligom verkom ' hrósar þú verðinom; veitsattu gǫrla	4
		berbeinn þú stendr ' ok hefir brautiga gørvi; þatki at þú hafir brœkr þínar	6
		þat hefir eik ' er af annarri skefr; um sik er hverr í slíko	22
		nam ek at mǫnnom ' þeim inom aldrœnom; er búa i heimis skógum ? PROSE!	44
		Þó gefr þú gott nafn dysiom ' ef þú kallar heimis skóga; Sva dœmi ek um slíkt far.	45–46
Ls	130	Ása ok álfa ' er hér inni ero; manngi er þér orði vinr	2
Alv	70	NONE	
HHv	39	NONE	
HH II	2	NONE	
Rm	34	NONE	
Fm	78	NONE	
Sd	64	NONE	
Sum:	1019	C. 10 deviant verses, i.e. 1%	10

Conclusion

I have argued that some of the characteristics of the use of writing in Early Iron Age Scandinavia reflect a usage characterized by autonomy as well as dependency. It is hardly controversial to expect a Roman influence, but when it comes to figuring out how this influence took form and how it balanced the indigenous culture, the arguments often become suggestive or hypothetical.

In order to govern such a discussion, some macro sociological concepts must be pointed out, in this case the dependency of the written upon the artefact and an emphasis upon the formal characterizing the Migration and Vendel Period. If the formal and esoteric becomes more prominent in a period when text carrying media is still a prerequisite for the text, then the straightforwardness of a verbal message linked to the object becomes less important. With reference to zoomorphic styles, this raise of the formal and esoteric is what happens in the centuries around AD 500. The change in writing as well as in art should be seen as part of the overall change brought about by the breakdown of the Roman Empire. Ultimately, we witness an indigenous critique of what we may call a Germanic attitude influenced by Roman culture. Obviously this influence and the critique of it, is most visible among the upper classes. The hierarchic structure of society is not threatened, but the upper classes in their power struggle as well as in peaceful expressions of their culture, demonstrate emancipation and seclusion. This may also affect the use of runes on objects and be an explanation for the fact that they disappear from the artefacts. That at least is what the discussion above implies. The article proceeds to try and get a hold on the kind of literacy that was lost in the Migration and Vendel Period when aristocracy reformed itself sword in hand and made society more hierarchic.

There has been a tendency not to see any social bias in the earliest runic inscriptions. I find that hard to believe when today the social stratification *c.* AD 200 has become obvious and so many inscriptions show us the owner's hand. Judging from the latest inscriptions, it would seem that there was indeed a social bias and that implies that there was a consolidated upper stratum of society with an active and generally speaking positive relationship to Roman Culture also on an intellectual level.[62] Still, the balance between the Roman and the non-Roman was probably crucial and there was probably a great will to give the Roman a Germanic connotation or to change a loan from Roman culture before incorporating it in the Germanic.

I have argued for two currents in the first literacy in Scandinavia and labelled them presence and the poetic. They do not cover all inscriptions; they

62 Cf. Herschend 1985; Andersson 1985.

are not meant to, instead they are supposed to harbour two essential early genres among the inscriptions.

In an oral culture, it would seem natural to use inscriptions to make a person present, especially if we believe that objects hold more than what can immediately be perceived. Objects too have an inner life reflecting human qualities which the object has met with. The object becomes a messenger for the human being. There is development in the inscriptions inasmuch as the I-formulations are later than the names, and connected with a growing need for a grammatical object in the inscriptions. This means that there is a tendency for concretion, but at the same time the use of metaphor and associative meaning, aided by the use of appellatives, seems to introduce abstraction into the texts. The introduction of metrical form is the most striking example of abstraction. There are two kinds, the common long line with a relatively loose alliterative structure and the strophic form called 'proto ljóðaháttr' characterized by its statement qualities. Lyric or epic qualities have very little to do with objects carrying the presence of a person and when we elaborate the name and its predicate and turn the elaboration into poetic form, we add little to the presence of the person, but much to the presence and potency of the statement as such. What we see with the introduction of metrical form would seem to be a reflection of the growing significance of oral recitation and narrative performance. A large part of the argument has been invested in making it plausible that there is a Roman connection behind the introduction of metrical form. It is odd to build a Germanic poetry on Latin metre. Still, it is not farfetched to suppose that initially Scandinavians could have been inspired by the poetic qualities in Latin verse and rhetoric.

In a broader perspective, it is essential for the understanding of Scandinavian Iron Age culture that the foundation for a development towards a period with no runic inscriptions was laid before the fall of the Roman Empire. This would seem to indicate that the internal development was building up to the esoteric and exclusive before this was eventually forced upon society in the form of the Migration Period crisis. Considering the very few examples of proto ljóðaháttr present in Eddic poems and their relative frequency among early runic inscriptions, it would seem natural to suspect that we have lost substantial poetic tradition, full of difficult metaphors and subtle associations, belonging to the centuries around AD 500.

Bibliography

Sources and Abbreviations

Beowulf. See Klaeber 1950.
DR. See Jacobsen, L and E. Moltke 1941–42.
Eddic poems. See Neckel 1927.
Grímnismál. See Neckel 1927.
Hárbarðslióð. See Neckel 1927.
Hávamál. See Neckel 1927.
OHG = Old High German
Rígsþula. See Neckel 1927.
SÖ 56 = Sveriges runinskrifter utg. av Kungl. Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien, vol 3: *Södermanlands runinskrifter,* No 56. E. Brate & E. Wessén (eds). Stockholm 1924–1936.
Venantius Fortunatus = Leo Fr. 1881. F. Leo (ed.) Venantius Fortunatus. Opera poetica. (*Monumenta germaniae historica* AA 4:1.)
Vita Ansgarius. *Quellensammlung zur Mittelalter.* Heptagon prospector CD-ROM Retrieval Software Version 1.1.0.167. heptagon GbR 1999. Berlin. (cf. www.uni-rostock. de/ub/ CD_O.HTM)
Wulfila's bible. See Streitberg 1919.

Secondary Literature

Andersson, K. 1985. Intellektuell import eller romersk dona. *Tor* 20 (1983–85).
Andersson, T. 1998. Germanskt personnamnsskick i indoeuropeiskt perspektiv. In: T. Andersson, E. Brylla & A. Jacobson-Widding (eds). *Personnamn och social identitet* (Vitterhetsakademiens konferenser vol 42). Stockholm.
Andrén, A. 1991. Guld och makt. En tolkning av de skandinaviska guldbrakteaternas funktion. In: C. Fabech & J. Ringtved (ed.). *Samfundsorganisation och regional variation.* Århus.
Antonsen, E. 1987. The oldest runic inscriptions in the light of new finds and interpretations. In: *Runor och runinskrifter. Föredrag vid Riksantikvarieämbetets och Vitterhetsakademiens symposium 8–11 september 1985* (Vitterhetsakademiens konferenser vol 15). Stockholm.
Bennicke, P. & Alexandersen, V. 2000. Die Skelette von Skovgårde. In: P. Ethelberg, *Skovgårde.* (Nordiske fortidsminder ser. B vol 19). Copenhagen.
Brink, St. 1997. Forsaringen – Nordens äldsta lagbud. In: E. Roesdahl and P. Meulengracht Sørensen (eds) *Beretning fra det femtende tværfaglige vikingetidssymposium.* Højbjerg.
Bæksted, A. 1947. The Stenmagle rune-box and the golden horn inscription. *Acta Archaeologica* 18.
Christensen et al. 1992. A. E. Christensen, A. S. Ingstad & B. Myhre (eds) *Osebergdronningens grav.* Oslo.
Düwel, K. 1994. Runeninschrift auf einem 'Schemel' aus einem Bootgrab bei Wremen. *Nytt om runor* 9.
Ethelberg, P. 2000a. *Skovgårde. Ein Bestattungsplatz mit reichen Frauengräbern des 3. Jhs. n. Chr. Auf Seeland* (Nordiske fortidsminder ser. B vol 19). Copenhagen.
Ethelberg, P. 2000b. Beilage I. In: P. Ethelberg, *Skovgårde* (Nordiske fortidsminder ser. B vol 19). Copenhagen.

Fischer, C. 1982. En romersk glasskål med jagtmotiv. Fra en yngre romersk jernaldergrav. *Kuml.*

Friis Johansen, K. 1923. *Hoby-fundet* (Nordiske fortidsminder, 2:3.) Copenhagen.

Green, D. H. 1965. *The Carolingian lord.* Cambridge.

Grønvik, O. 1989. 'Holt og Holtar'. Utviklingen av det indoeuropeiske kollektivum i norrønt. *Maal og minne.*

Grønvik, O. 1996. *Fra Vimose til Ødemotland. Nye studier over runeinnskrifter fra førkristen tid i Norden.* Oslo.

Herschend, F. 1980. *Myntat och omyntat guld. Två studier i öländska guldfynd.* Uppsala.

Herschend, F. 1985. Fällgllerporten i Eketorp-II, Öland. *Tor* (1983–85).

Herschend, F. 1997. *Livet i hallen.* Uppsala.

Herschend, F. 1999. Viktbestämningen på bägrarna från Hoby på Lolland. In: K. Holmberg & H. Nilsson (eds) *Samlad glädje.* Uppsala.

Horneij, R. 1991. *Bonaden från Överhogdal.* Östersund.

Hultgård, A. 1989. "Kvinneby-amuletten" Anmälan av: I. Lindquist "Religiösa runtexter 3". *Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv.*

Hultgård, A. 1992. Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation. In: B. Nilsson (ed.). *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid.* Uppsala.

Ilkjær, J. 1994. *Illerup Ådal. Mosefundenes kronologi og proveniens.* Højbjerg.

Ilkjær, J. & v. Carnap-Bornheim, C. 1996. *Die Prachtausrüstungen* (Illerup Ådal vol 6 & 7) Højbjerg.

Jacobsen, L. 1931. *Eggjum-Stenen : forsøg paa en filologisk tolkning.* Copenhagen.

Jacobsen, L. 1940. Guldhornsindskriften II: Jeg-formlen. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie.*

Jacobsen, L. & Moltke, E. 1941–42. *Danmarks runeindskrifter. Atlas Text Register.* Copenhagen.

Kaul, F. 1995. The Gundestrup cauldron reconsidered. *Acta Archaeologica* 66.

Klaeber, Fr. (utg.) 1950. *Beowulf and the fight at Finnsburg.* London.

Kluge, F. 1995. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache.* 23. erw. Aufl. bearbeitet von Elmar Seebold. Berlin.

Krause, W. 1966. *Die Runeninschriften im älteren Futhark.* Göttingen.

Liestöl, A. 1968. Correspondence in runes. *Medieval Scandinavia* vol 1.

Lindkvist, T. 2001 (in press). (ed.) *Träldomen i Norden.* Stockholm.

Lindquist, I. 1987. *Religiösa runtexter 3. Kvinneby-amuletten.* Efter författarens efeterlämnade manuskript utg. Av Gösta Holm. Lund

Lindqvist, S. 1941. *Die Bildsteine Gotlands,* Bd 1. Stockholm.

Lund Hansen, U. 1987. *Römischer Import im Norden. Warenaustausch zwischen dem Römischen Reich und dem freien Germanien während der Kaiserzeit unter besonderer Berücksichtigung Nordeuropas.* Copenhagen.

Lund Hansen, U. 1995. *Himlingøje - Seeland - Europa. Ein Gräberfeld der jüngeren römischen Kaiserzeit auf Seeland, seine Bedeutung und internationalen Beziehungen.* Copenhagen.

Lundgreen, M. 2000. Kleindichtung. *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* vol 16. Berlin/New York.

Magnus, M. 2001 (in press). The enigmatic brooches (Vitterhetsakademiens konferenser vol 52). Stockholm.

Moltke, E. 1936. Runeindskriften paa guldhornet fra Gallehus. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie.*

Moltke, E. 1976. *Runerne i Danmark og deres oprindelse.* Copenhagen.

Moltke & Jacobsen 1941–42. See Jacobsen and Moltke 1941–42.

Neckel, G. 1927. *Edda. Die Lieder des Codex Regius.* Heidelberg.

Nielsen, H. 1997. Et rigdomscenter i Sydvestsjælland. In: J. Callmer & E. Rosengren (eds). "*...Gick Grendel att söka det höga huset...*". (Hallands Länsmuseers Skriftserie No 9). Halmstad.
Nielsen, K. M. 1940. Guldhornsindskriften I: Tawido. *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie.*
Nielsen, N. Å. 1968. *Runestudier.* Odense.
Nielsen, N. Å. 1984. Nyt om Hemdrup træpind. *Kuml* (1982–83).
Nordström, K. & Herschend, F. 2001 (in press). Det ideologiska inslaget i väven. In: T. Lindkvist (ed.). *Träldomen i Norden.* Stockholm.
Norr, S. 1998. *To rede and to rown. Expressions of kingship in Scandinavian Late Iron Age.* Uppsala.
Olsen, M. 1919. Nedre Bergenhus Amt 55. Eggjum. In: M. Olsen (ed.). *Norges runinskrifter med de ældre runer.* vol 3. Christiania.
Rieck & al. 1999. F. Rieck, E. Jørgensen, P. Vang Petersen & C. Christensen. "... som samlede ofre fra en talrig krigerflok". *Nationalmuseets arbejdsmark.*
Rix, H. & Meiser, G. 1991. *Etruskische Texte. Editio minor,* vol 1–2 (Scriptoralia 23. Reihe A: Altertumswissenschaftliche Reihe, vol 6). Tübingen.
Rix, H. 1998. *Rätisch und Etruskisch.* (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft. Vorträge und kleinere Schriften vol 68). Innsbruck.
Salin, B. 1904. *Die altgermanische Tierornamentik.* Stockholm.
Schumacher, S. 1992. *Die rätischen Inschriften. Geschichte und heutiger Stand der Forschung* (Aracheolingua vol 2). Budapest.
Schön, M. D. 1999. *Feddersen Wierde, Fallward, Flögeln.* Cuxhaven.
Sonne Nielsen, F. O. 2000. Bornholms museums antikvariske arbejde. *Fra Bornholms museum* (1998–99).
Stjernquist, B. 1955–61. *Simris.* Lund.
Stoklund, M. 1995. Die Runen der römischen Kaiserzeit. In U. Lund Hansen & al. *Himlingøje – Seeland – Europa* (Nordiske fortidsminder ser. B vol 13). Copenhagen.
Stoklund, M. 1999. Nydamruneindskrifterne. *Nationalmuseets arbejdsmark.*
Streitberg, W. 1919 (ed.). *Die gotische Bibel.* Heidelberg.
Sundkvist, A. 2001 (in press). *Hästarnas land. Aristokratisk ridning och hästhållning i Svealands yngre järnålder.* Uppsala.
Sørheim, H. 2000. Sensasjonelt funn på fejl sted. Nytt funn av kristet runekors i hedensk gravhaug på Sande i Sola. *Frá haug ok heiðni* (4:2000).
Thomsen, V. 1899. Hvad betyder guldhornets *tawido? Arkiv för nordisk filologi* 15.
Wessén, E. 1930. Runeinskriften på gallehushornet. *Fornvännen* 25.
Wimmer, L. 1901. *Sønderjyllands runemindesmærker* (haandbog i det nordiske sprogs historie vol 1). Copenhagen.
Woudhuizen, F. 1992. *The language of the sea peoples.* Amsterdam.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 381-393

Rushdie och Religionshistorien

AV JAN HJÄRPE

Som romanförfattare använder Salman Rushdie i hög grad det som kallas intertextuella kopplingar. Ju mer orienterad läsaren är i äldre och nutida litteratur, i filmvärlden, i alla tiders och världsdelars mytologier och sagoskatter, i musik och konst, i de tecknade seriernas värld, och i aktuella politiska skeenden, i kulturdebattens modeord och trender, dess mer roas och fascineras man av hans litterära produktion.[1] I de kommenterande exkurser som ofta nog infogas i den löpande berättelsen förekommer Gérard Genettes metafor palimpsest, i *The Moor's Last Sigh* (från 1994) till och med i den varianten att berättarjaget söker sitt "Palimpstine" (s 226). Själva staden Bombay, med dess kulturella mångfald, är en "palimpsest" (s 184). I *Shame* karakteriseras verklighetens Pakistan som handskriften, eller undertexten, och berättelsen utgör en *textus rescriptus*, en övertext. Den handlar om "Peccavistan" (s 88).

Berättelserna är mosaiker. I *Haroun and the Sea of Stories* (1990) uttrycks det så:

> Haroun often thought of his father as a Juggler, because his stories were really lots of different tales juggled together, and Rashid kept them going in a sort of dizzy whirl, and never made a mistake (s 16).

Och vattenanden Iff säger till Haroun: "Thieflet; no story comes from nowhere; new stories are born from old - it is the new combinations that make them new". (s 86)

Man slås av Rushdies lek med ord och med namn som öppnar olika fält av associationer. Hans böcker är kodade; ingen enskild läsare lär på egen hand kunna uppfatta alla allusioner. Rushdie har verkligen sett till att det finns arbete för kommentatorer för lång tid framåt.

En mycket stor del av det material som Rushdie utnyttjar härrör från religionernas världar. Hans beläsenhet och kunskaper över hela det religionshisto-

---

1 För en litteraturvetenskaplig analys av Rushdies produktion, och spårandet av dess olika element, fram till och med *The Moor's Last Sigh*, se Margareta Peterssons *Unending Metamorphoses* från 1996. Till den hänvisas också för litteraturen om Rushdie och "Rushdie-affären". För den senare och de i den relevanta dokumenten, se även Appignanesi och Maitland 1989.

riska fältet är remarkabla. Detta har man naturligtvis observerat, och spårat och kommenterat ursprunget till de olika element som han använder. (Jag hänvisar här särskilt till Margareta Peterssons grundliga undersökning från 1996). Vad jag vill peka på i den här lilla studien är ett speciellt fenomen i hans författarskap, nämligen återklangerna av just de vetenskapshistoriskt intressanta frågeställningar som varit vanliga inom religionshistorieämnet, särskilt i dess form som Comparative Religion; de religionshistoriska och religionsfenomenologiska teoriernas fält. Det gäller då inte enbart hans användning av olika religioners myter, legender, historieskrivning, ritualer, terminologi och kategoriseringar i romanerna och novellerna, utan allusionerna på de tolkningar som florerat i universitetsmiljön.

Sin första roman, *Grimus* (från1975) har Rushdie själv karakteriserat som för komplicerad för att vara riktigt bra. Den är ändå viktig, lite av en nyckel till det senare författarskapet. I varje roman vidareutvecklar Rushdie någon problematik som funnits med i den föregående, han är så att säga intertextuell med sig själv. *Grimus* kan sägas vara just en "palimpsest", i den meningen att man kan se den som en pastisch på en individuationsprocess – med tydlig inspiration från C G Jung, vars myttolkning här blir till litteratur. Den jungianska djuppsykologins idéer utnyttjas, men "palimpsestiskt". Det är ingalunda fråga om någon renlärig jungianism. Uppnår bokens huvudperson verkligen en ny syntes efter den hisnande "arketypiska" färden genom det undermedvetna, där stoff från shamanism och från sufism, från Koran och muslimsk legendskatt, från alkemin, från Norrön saga (t ex Balder och Skidbladner), från Dante, och från indiansk mytologi (Coyoten som Trickster) blir till romanens bilder? Nej, individuationsprocessen misslyckas. "Barnet" föds inte. Det blir inget guld. Det förefaller mig att C G Jung själv är med i romanen, i karikerad form,[2] som I Q Gribb, beskriven som välklädd men med dåligt på fötterna. Han råkar ut för att just hans persona bryts ned och hans *anima* visar sig vara otrogen.

I *Grimus* finner vi byggstenar till det fortsatta författarskapet. Där finns mycket material från den muslimska traditionen, och även motiv från t ex Tusen och en natt, från dervishfromhetens praxis, och bokens titel är ett anagram på Simurg, den stora fågeln i Farid ad-din Attars *Mantiq at-tair*. Problematiken handlar om att uppnå *wahdat al-wujud*, "tillvarons enhet". Men det visar sig inte gå. Blir huvudpersonen en verklig shaman, eller blir han en Sham-man, en "tycks vara"? Temat har att göra med tolkningen av ritualer som "sham", det föreställande men icke-verkliga (jfr "sham-fight" som del av kungakröningsritualet i den "patternistiska" skolans tolkning av Främreorientalisk religionshistoria).

---

2 Jung nämns för övrigt i *Midnight's Children*, s 195. Det är helt klart att Rushdie "kan" honom.

Rushdies bruk av mytmaterial och av religionsvetenskapliga teorier är naturligtvis mycket fritt, underordnat de budskap som romanerna avser att framföra. Rushdie är med all sin humor och halsbrytande litterära stil en mycket allvarlig författare, som vill tolka människans läge i det föränderliga samhälle som hör samman med modernitet, migration och globalisering. Allt detta som slår sönder det invanda, det självklara, harmonin i traditionen, men som också åstadkommit en frihet, möjligheterna till ny harmoni genom individens fria val, men där olika typer av fanatismer, krav på "raka besked", "klara linjer", "tydliga ställningstaganden", utgör hinder och faror.

Moderniteten har medfört att alltfler av de kategorier som individen räknas till blir *oberoende* av varandra: Yrke, etnicitet, geografisk härstammning, släkt, familj, grannskap, vänkretsar, formell religions- eller konfessionstillhörighet, (faktisk) kult. Individens olika identiteter eller tillhörigheter har olika jargonger och normsystem, de är allt mindre invävda i varandra. Man kan tala om en kognitiv dissonans, en världsbild som inte hänger ihop, jorden (dvs världsbilden) faller sönder, så som den faktiskt gör i romanen *the ground beneath her feet* från 1999. Samtidigt tycks vår hjärna ha ett behov av att få ordning på denna röra. I drömmarna och i impulserna från det undermedvetna stiger detta upp i bildform: Blandningarna, de nya kombinationerna, den nya synkretismen, det individuella valet från världsbildernas stora smörgåsbord. De olika identiterna växlar plats eller ger upphov till nya tillhörigheter som kan fungera, åtminstone på individens plan. Här har vi det som jag vill kalla huvudproblematiken i Rushdies hela författarskap: Frågan om de olika identiteterna, deras uttryck och funktioner, och hur individen förhåller sig till dem, schizofrent eller i nya synteser.

Modernismen, med dess språkbruk och världsbild, har sin symbol i Franska revolutionen. Den får sitt politiska uttryck i nationalstaten, medborgarstaten, sekulär, med friheter för individen (åtminstone som ideal). Nationalstatsidén fick ett enormt genomslag, kopplad som den var till det moderna projektet, trots att den stred rätt avsevärt mot den politiska realitet som utgjordes av de europeiska imperierna, och kolonialismen. Vi kan också notera att detta, från 1700-talets slut till mitten av 1900-talet, är just den tid då ämnet Comparative religion kommer till och utvecklas. När imperierna upplöstes efter Andra världskriget, och avkolonialiseringen tog vid, kom raden av (ganska misslyckade) försök att genomföra nationalstatsidén i de tidigare kolonierna. Observera att den epoken, från 1947 och framåt, sammanfaller med Rushdies liv, och utgör den epok som hans författarskap - efter *Grimus* - skildrar.

Nationalstaten är idag ifrågasatt genom den ekonomiska globaliseringen, genom migration, och genom gränsöverskridande massmedia och informationsteknik.

I den roman som blev Rushdies genomslag, *Midnight's Children* (från 1981), med dess pessimistiska framställning av nationalstatsprojektet i Indien, är antalet

anspelningar på religiös tradition mycket stort. En ganska ytlig räkning ger cirka 70 sådana, de allra flesta alluderar på olika indisk-hinduiska myter, men ca ett halvt dussin på islam och islamisk historia, några på kristen tradition, på buddhismen, och en allusion gäller den basilidiska gnosticismen (s 459). Alla myter är dock inte religiösa. En anspelning görs på "Krypton-myten", dvs Stålmannen, "the most potent of all modern myths – the legend of the coming of the superman" (s 270). Många är anspelningarna på den mytiska bakgrunden till personernas namn, men, som historieberättaren Rashid säger i *Haroun and the Sea of Stories*: "All names mean something". Filologin och sökandet efter etymologier som argument för tolkningar karakteriserade i hög grad utvecklingen av Comparative religion. Här blir nu allvarligt menade eller skämtsamma etymologiseringar litterärt konstgrepp. Flera av de agerandes namn utläggs i romanernas interna kommentarer.

Berättarjaget i *Midnight's Children* förklarar:

> Saleem's parents said, 'We must all become new people'; in the land of the pure, purity became our ideal. But Saleem was for ever tainted with Bombayness, his head was full of all sorts of religions apart from Allah's ... (s 310).

"Bombay" står överhuvud i Rushdies författarskap som symbolen för synkretismen, religions-, kultur- och folkblandningen, och detta som ett ideal, det paradis som gått förlorat. Berättarjaget karakteriserar sig själv i en parentes:

> (Note that, despite my Muslim background, I'm enough of a Bombayite to be well up in Hindu stories, and actually I'm very fond of trunk-nosed, flap-eared Ganesh solemnly taking dictation!) (s 149f).

Bombay finns med i alla romanerna därefter (utom i *Haroun*), och i *The Moor's Last Sigh* inleds det 18 kapitlet (s 350f) med en lovsång över Bombay som nu förråtts av kommunalismen, där maktlystna politiker hetsar upp människor mot varandra genom nya (och oegentliga) versioner av religiös tradition. Denna kommunalism strider då mot "India's deep-rooted secularism" (s 332). För Rushdie är sekularismen och den religiösa pluralismen förenade.

Midnight's Children följdes av *Shame* (1983), med dess invävda kritik av Pakistan och dess utveckling. Åter ett nationalstatsprojekt som misslyckats. Referenserna till religionshistoriska företeelser är ungefär lika täta där som i den föregående romanen, och då Shame är kortare innebär det ca 35. Mycket är från islamisk historia och praxis, från sufisk tradition – *Mantiq at-tair* antyds även här (s 33). Men där finns mycket annat: Zoroastrism, Harappa-kulturen, Kalevala (också s 33 – tillika med mesmerismen), Norrön tradition (s 88), dvs sådant som är standard när man orienterar sig inom ämnet Comparative religion. Det är också här som Rushdie förebådar den kritik mot (islamisk men även annan) fundamentalism som blir ett så remarkabelt inslag i den följande romanen. I Shame ingår en exkurs, ca en sida lång, "on the subject of the Islamic revival" (s 250f), där det bl a sägs:

> My point is that Islam might well have proved an effective unifying force in post-Bangladesh Pakistan, if people hadn't tried to make it into such an almighty big deal. Maybe Sindhis, Baluchis, Punjabis and Pathans, not to mention the immigrants, would have sunk their differences for the sake of their common faith. Few mythologies survive close examination, however. And they can become very unpopular indeed if they're rammed down people's throats.
> What happens if one is force-fed such outsize, indigestible meals? – One gets sick. One rejects their nourishment. Reader: one pukes. ...
> ... In the end you get sick of it, you lose faith in the faith, if not qua faith, then certainly as the basis for a state. And then the dictator falls, ... the justifying myth of the nation has been unmade. This leaves only two options: disintegration, or a new dictatorship ... no, there is a third, and I shall not be so pessimistic as to deny its possibility. The third option is the substitution of a new myth for the old one. Here are three such myths, all available from stock at short notice: liberty; equality; fraternity.
> I recommend them highly.

Rushdies mest kända bok är naturligtvis *The Satanic Verses* (från 1988). Själva titeln alluderar på den diskussion som kännetecknar den religionshistoriska debatten under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal om den religiösa personlighetens art, inspirationens karaktär, frågan om hur extrema religiösa upplevelser skall förklaras och beskrivas i psykologiska termer. Tvivaren Saeed försöker övertyga sin hustru som tror på det kommande underverket: "'The mystical experience is a subjective, not an objective truth', he went on. 'The waters will not open.'" (s 239)

I diskussionen om Muhammeds person, i 1800-talets och det tidiga 1900-talets forskning, kom då traditionen om de s k "satansversarna" att anföras såväl som argument mot som för Muhammeds hederlighet och uppriktighet.[3] Detta är också ett av bokens huvudtemata, problemet om inspirationens art. Härrör uppenbarelsen från människans inre själsliga liv, relaterat till individens vilja, eller har den en yttre orsak? Är uppenbarelsen subjektiv eller "objektiv"? Detta har hört till standardfrågorna i den akademiska religionsdiskussionen, särskilt i uppgörelsen med teologin.

Islamisk tradition och historielegend används i betydande utsträckning i romanen. I de avsnitt som behandlar profeten "Mahound" är *inget* element ren fantasi, allt har *någon* anknytning till faktiskt islamiskt eller främreorientaliskt traditonsmaterial. Men där finns också åtskilligt av den västerländska orientalistikens tolkning; dvs återklanger av hur dessa traditioner studerats och analyserats vid de europeiska universiteten. Ett exempel är den ett tag ganska fre-

---

3 Se Hjärpe 1971, s 41ff.

kventa "förklaringen" av Muhammeds uppenbarelser som epileptiska anfall. Den återklingar i romanen i skildringen av "fjärilsflickan", profetissan Ayesha (s 220).

Men det är inte som deltagare i den akademiska debatten som Rushdie använder dessa temata, utan för att belysa andra problematiker. Rushdie utnyttjar här sin suveräna behärskning av olika stilnivåer, dialekter, språkblandningar, sociolekter; invandrarspråk, yrkesjargonger, olika subkulturers språkbruk inom engelskans mycket vida ramar. Han öppnar nya associationer genom medvetna felstavningar, eller mystifierar med ljudenlig stavning, och genom att utnyttja ordens mångtydighet. Han vägrar att tillhandahålla någon gräns mellan verklighet och fantasi, mellan sinnesjuk tankeflykt och mental hälsa, mellan gott och ont, mellan ängel och djävul, mellan *heligt och profant*. Han hävdar tillvarons mångfald, som gör det omöjligt att tolka den på *ett* sätt. Tillvaron är inte logisk. Det går inte att se sambandet mellan handling, moral och människans öde. Han avvisar tanken på en "objektiv" moral. Varje form av "fundamentalism", religiös eller profan, är irrelevant. Tillvaron är komplex, det finns inga rena linjer. Ingen tolkning av tillvaron är den slutgiltigt rätta, det finns alltid rum för tvivel, alternativa tolkningar. Rushdie skildrar kulturblandningen, den globala mixturen, och visar på det dubiösa att tala om nationell identitet, ideologisk hemvist, eller för den delen religionstillhörighet. Även om man väljer en bestämd identitet eller ståndpunkt så är det ett val, och ett val för stunden. Vid ett annat tillfälle är det en annan identitet eller roll som hamnar överst i individens egen uppsättning. Härkomst, eller kulturtradition, eller religion, eller yrke, bestämmer inte självklart ens livssyn eller tolkning av tillvaron. Romanens två huvudpersoner singlar ner på jorden, från hög höjd, från det passagerarplan som just sprängts i bitar. Planets namn är *Bostan*, dvs paradiset. "Paradise lost". De singlar ner och ändrar utseende, den ene till ängel, den andre till djävul (vilket naturligtvis ställer till trassel med invandrarmyndigheter och polis i England).

Rätten att inte placeras in i fack, att inte determineras av tillhörigheter, att få blanda, uttrycks av jaget i novellen The Courter:

> But I, too, have ropes around my neck, I have them to this day, pulling me this way and that, East and West, the nooses tightening, commanding, choose, choose.
> I buck, I snort, I whinny, I rear, I kick. Ropes, I do not choose between you. Lassoes, lariats, I choose neither of you, and both. Do you hear? I refuse to choose.
> (*East, West*, från 1994, s 211)

Rushdie avvisar bruket kulturrelativismen som norm (och som politiskt knep av makthavare) och försvarar individens valfrihet, rätten att söka sin egen syntes utan att påtvingas en specifik tillhörighet. Det är kanske klarast uttryckt i *Haroun and the Sea of Stories* (1990), den roman som med Rushdies överdådiga humor och berättarteknik pläderar för åsikts- och yttrandefriheten som skapande och segrande ideal, eller snarare realitet. Det är genom den helt fria debatten, det fria skapandet, friheten från varje form av censur – hur välment den än är – som man uppnår en funktionell enhet och livsmöjlighet. I det avgörande

fältslaget mellan de pratglada gupperna och de tigande chupperna blir detta klart. Gupperna sätter allt i fråga, även de Mest Objektiva Fakta. Alla order diskuteras, medan chupperna har svurit tystnad och ordning. Men i slaget visar det sig att det är gupperna som litar på varandra och är lojala i kampen, medan chuppernas disciplin bryter samman i misstro och inbördes misstänksamhet, och så "var många av dem faktiskt tvungna att kämpa mot sina egna skuggor!" (s 185).

Rushdie använder i *The Satanic Verses* alltså mycket islamiskt material,[4] men också material från andra traditioner, hinduiska, bibliska motiv och kristna (från olika fromhetsriktningar). Där finns en del från buddhistisk tradition (bl *a om mani padmé hum*, s 196), där finns Apuleius Gyllene Åsna (s 243), Hare Krishnarörelsen och New Age, t o m gammalegyptisk religion dyker upp (Själ/Ka s 322). *Mantiq at-tair* (Simurgh) är med här också (s 120), osv. Allt brukat i suverän frihet och med stor humor. Men det är fel att uppfatta boken som anti-religiös. Där finns också beskrivningen av den fromme, sympatiske och helt ofanatiske Sufyan (s 185), och i berättelsen om fjärilsflickan Ayesha, profetissan, finns motivet religiositet som kärlek och omtanke, och Rushdie driver med den vulgära religionskritikens standardklichéer, som vi känner igen från religionsdebatten, från förra sekelskiftet och framåt:

> Saeed lost control of himself, 'Mishal? Mishal?' he shrieked. 'Commanded? Archangels, Mishu? *Gibreel?* God with a long beard and angels with wings? Heaven and hell, Mishal? The Devil with a pointy tail and cloven hoofs? How far are you going with this? Do women have souls, what do you say? Or the other way: do souls have gender? Is God black or white? When the waters of the ocean part, where will the extra water go? Will it stand up sideways like walls? Mishal? Answer me. Are there miracles? Do you believe in paradise? Will I be forgiven my sins?' ... (s 239)

Vi möter också en vanlig idé från Comparative religion-förrådet: Deus otiosus, guden "i pension" (s 325, jfr 318). Gud säger (s 408): "The rules of Creation are pretty clear: you set things up, you make them thus and so, and then you let them roll."

Vi möter den i tidigare religionsvetenskap så traditionella strävan att spåra religiösa föreställningars vandringar, "influenser", och utveckling. Ett exempel är genomgången av Satansgestaltens idéhistoria, som i romanen läggs i den spökande döda Rekhas mun (s 323), och utläggningen får ett tillägg:

> This speech was one of which the 'real' Rekha would plainly have been incapable, coming as she did from a polytheistic tradition and never having evinced the faintest interest in comparative religion or, of all things, the Apocrypha.

Och naturligtvis möter vi the myth of the *Golden Bough* (s 398).

---

4 Jag går inte närmare in på den islamiska traditionens roll och användning i Satansverserna, eftersom det är föremål för en ingående analys i ett pågående avhandlingsprojekt (Mats Bergenhorn).

Religionsfenomenologin, det jämförande studiet av religiösa fenomen och begrepp, återspeglas likaså i detta exempel:

> Reincarnation, for frenzied Gibreel, was a term beneath whose shield many notions gathered a-babeling: phoenix-from-ashes, the resurrection of Christ, the transmigration, at the instant of death, of the soul of the Dalai Lama into the body of a new-born child . . . such matters got mixed up with tha avatars of Vishnu, the metamorphoses of Jupiter, who had imited Vishnu by adopting the form of a bull; and so on, including of course the progress of human beings through successive cycles of life, now as cockroaches, now as kings, towards the bliss of no-more-returns. (s 84)

Diskussionen om förhållandet religiös tradition och social och politisk funktion finns med, liksom speglingen av debatten kring termen på modet, "les grands récits":

> Swatilekha wasn't convinced. 'These days,' she insisted, 'our positions must be stated with crystal clarity. All metaphors are capable of misinterpretation.' She offered her theory. Society was orchestrated by what she called grand narratives: history, economics, ethics. In India, the development of a corrupt and closed state apparatus had 'excluded the masses of the people from the ethical project'. As a result, they sought ethical satisfaction in the oldest of the grand narratives, that is, religious faith. 'But these narratives are being manipulated by the theocracy and various political elements in an entirely retrogressive way.' (s 537)

I novellen *The Harmony of Spheres* tar berättarjaget avstånd från den sortens "Comparative Religion" som försöker att av religionshistoria göra en sorts hermetisk-synkretistisk livsåskådning:

> But in Eliot's enormous, generously shared mental storehouse of the varieties of 'forbidden knowledge' I thought I'd found another way of making a bridge between here-and-there, between my two othernesses, my double unbelonging. In that world of magic and power there seemed to exist the kind of fusion of world-views, European Amerindian Oriental Levantine, in which I desperately wanted to believe. ... The hidden realm, in which Sufis walked with Adepts and great secrets could be glimpsed, would show me how to be wise. ... Mala was right. He couldn't help anyone, the poor sap; couldn't even save himself. In the end his demons came for him, his Gurdjieff and Ouspensky and his Crowley and Blavatsky, his Dunsany and his Lovecraft long ago, they crowed out the sheep on his Welsh hillside, and closed his mind. ...
>
> Harmony? You never heard such a din as the ruckus in Eliot's head. The songs of Swedenborg's angels, the hymns, the mantras, the Tibetan overtaone chants. What human mind could have defended itself against such a Babel, in which Theosophist argued with Confucians, Christian Scientists with Rosicrucians? Here were devotees praising the coming of Lord Maitreya; there came forth Millenarians crying Doom; and behold, Hitler arose brandishing his fylfot, which in his ignorance or malignity he gave the name of the symbol of good: *swastica.* (East, West, s 141f)

Kommunalismen, och den politiska exploateringen av religionstillhörighet för att skärpa motsättningar och mobilisera människor till våldsaktioner, är temata i *The Moor's Last Sigh* (från 1994). Åter är det Bombay som är symbolen för globaliseringen, blandningen, de olika identiteterna som konkurrerar, samverkar, smälter samman, går isär. Boken gisslar den politiska korruptionen och missbruket av religiösa motiv, och den mobiliserande användningen av historia: Ayodhya och upploppen där tas upp två gånger i romanen, med namns nämnande (s 351, 363). Bruket av religiös tillhörighet, eller nationell identitet brukas för att skilja människor åt och för att legitimera repression och våld.

De religiösa elementen och traditionsgodset är i den romanen till största delen hämtade från kristen (och judisk) tradition, men blandat med en stor mängd från hinduismens (och buddhismens) värld. Även Beowulf finns med (s 288). Romanen har en allusion på Luther i Worms redan i inledningen (s 3) Totalt är det ca 65 allusioner på olika religionselement. Men ett typiskt drag är just synkretismen, sammansmältningen av bilder och motiv. Den katolska nunnan – morens syster – upplever i sin cell ett besök av en ängel,

> a genderless elephant-headed angel who issued a strongly worded critique of the loose morals of the citizens of Bombay, whom it compared to Sodomites and Gomorrahis, ... and by a talking black rat who prophesied that the Plague itself would return ... (s 239)

Det var alltså Ganesha och hans svarta råtta som fått ge ängeln dess utseende.

Blandningen, pluralismen, är ett positivt värde:

> ... Aurora Zogoiby was seeking to paint a golden age. Jews, Christians, Muslims, Parsis, Sikhs, Buddhists, Jains crowded into her paint-Boabdil's fancy-dress balls, and the Sultan himself ... as his old skin dropped from him chrysalis-fashion, standing revealed as a glorious butterfly, whose wings were a miraculous composite of all the colours in the world. (s 227)

Utnyttjandet av den religiösa traditionen för politiskt-kommunalistiska ändamål är något nytt, något som strider mot religionens väsen. Så beskrivs inte religion i traditionell religionshistoria... I romanen uttrycker Zeenat Vakil sin åsikt om hindu-fundamentalismen:[5]

> 'What bunkum, I swear,' she expostulated. Point one: in a religion with a thousand and one gods they suddenly decide only one chap matters. Then what about Calcutta, for example, where they don't go for Ram? And Shiva-temples are no longer suitable places of worship? Too stupid. Point two: Hinduism has many holy books, not one, but suddenly it is all Ramayan, Ramayan. Then where is the Gita? Where are all the Puranas? How dare they twist everything in this way? Bloody joke. And point three: for Hindus there is no requirement for a collective act of

5 Jfr Eva Hellman, 1993. Det framgår av de där citerade yttrandena av hindu-fundamentalistiska ledare att Rushdies beskrivning av "Mainduck" Fielding i romanen är realistisk snarare än en karikatyr.

> worship, but without that how are these types going to collect their beloved mobs? So suddenly there is this invention of mass puja, and that is declared the only way to show true, class-A devotion. A single, martial deity, a single book, and mob rule: that is what they have made of Hindu culture, its many-headed beauty, its peace.' 'Zeeny, you're a Marxist,' I pointed out. 'This spech about a True Faith ruined by Actually Existing bastardisations used to be your guy's standard song. You think Hindus Sikhs Muslims never killed each other before?' 'Post-Marxian,' she corrected me. (s 337f)

Vi känner igen kategoriseringar och teoridebatt inom religonshistorieämnet från 1960-talet och framåt, särskilt trendskiftet bort från marxistisk-materialistisk historieskrivning. För att åter använda palimpsest-liknelsen: Comparative religion utgör undertext, och Zeenats kommentar till skeendet i Indien utgör övertext.

Romanen återvänder till detta med religionen-identiteten som individens personliga val, utan tvång. Dess jag, "moren", säger sig:

> So it was conceivable that the self was autonomous, after all, and that Popeye, the sailor-man, - along with Jehovah - had it just about right. *I yam what I yam an' that's what I yam*, and to the devil with roots and schmoots. God's name turned out to be our own as well. I am, I am, I am. I am. I am. *Tell them, I AM hath sent me to you.* (s 427)

Karakteristiskt för den stora romanen *the ground beneath her feet* (från 1999) är den roll som just Comparative religion och särskilt jämförande indo-europeisk religionsforskning spelar, med namns nämnande: Max Müller, Andrew Lang, Georges Dumézil (s 42f). Det är inte en tillfällighet att parsisk religion får lämna mycket av materialet. Lady Spenta är stolt över sin parsism, då den, av religionshistorikerna, sägs som källa för element i andra religioner, som "influerats" av den: The Christian and Muslim concept of angels, she liked to boast, was "derived" from these Zoroastrians originals [Amesha Spentas], just as devils descended form "our own Daevas"; such was her proprietorial feeling, her pride in Parse primacy..." (s 24). Och hennes make, Sir Darius "was particularly drawn to the so-called tripartite theory of Dumézil" (s 43), men

> "Three functions aren't enough," he said feverishly. "There must be a fourth." ... "... what about *outsideness*? What about all that which is beyond the pale, above the fray, beneath notice? What about outcastes, lepers, pariahs, exiles, enemies, spooks, paradoxes? What about those who are remote?" (s 44)

Denna "fjärde funktion" spelar en betydande roll i romanen, karakteriserar dess huvudpersoner:

> Darius Cama's "fourth function" added, to the tripartite system of Indo-European culture (religious sovereignty, physical force, fertility), the necessary additional concept of the existential outsider, the separated man, the banished divorcé, the expelled schoolboy, the cashied officer, the legal alien, the uprooted wanderer, the

out-of-step marcher, the rebel, the transgressor, the outlaw, the anathematized thinker, the crucified revolutionary, the lost soul. (s 222)

Att Rushdie är väl insatt i den just pågåendedebatten om den indo-europeiska jämförande mytologins salongsfähighet[6] framgår också:

Neither Sir Darius Xerxes Cama nor William Methwold ever believed for a moment that either of the great maligned scholars, dead Max [Müller] or living Georges [Dumézil], had had a single racial-suprematist cell in his body. But when language is stolen and poisoned, the poison works its way backwards through time and sideways into the reputation of innocent men. "Aryan", which for Max Müller and his generation, had a purely linguistic meaning, was now in the hands of less academic persons, poisoners ... (s 46, jfr 163)

Här kan man jämföra med motsvarande motiv i Haroun, där chuppernas onde ledare Khattam Shud *förgiftar* Sagornas hav.

Berättarjaget Rai, i *the ground beneath her feet*, berättar om hur hans intresse väcktes:

I began to learn about the heroes of Greece and Rome through Nathaniel Hawthorne's *Tanglewood Tales*, and of Camelot I became aware thanks to MGM's *Kinghts of the Round Table*, starring Robert Taylor ... I devoured children's versions of the Norse Sagas (I particularly recall epic journeys made in a boat called Skidbladnir ... and of the adventures of Hatim Tai and Haroun al-Rashid and Sindbad the Sailor and Marco Polo and Ibn Battuta and Rama and Lakshmana and the Kurus and Pandavas and anything else that came to hand. (s 80)

Men gudatron är farlig, menar han:

The old gods, Hindu Norse Greek, laid down no moral laws, requiring nothing of us except worship. Reverence, the deified Herakles tells Philoctetes in Sophocles' play, is what Olympus digs above all else. On the surface this sounds preferable to the newer guys, no sermons on the mount, no Islamic how-to manuals, but watch out, there's an elephant trap. To revere the gods is to fear their wrath and therefore to seek constantly to propitiate them. Natural disasters are proofs of the gods' displeasure, because the world is our fault. Therefore incessant expiations. Therefore human sacrifice, et cetera. (s 503)

Men huvudpersonen Vina behåller sin högst personliga religionsblandning: "Let's go to my hotel room and get fucked up, Vina briskly proposes. A snort of soma, a sip of ambrosia. Sure I'm up for that." (s 505) Rai har dock sina preferenser, och man kan nog anta att det är Rushdies egna som skiner genom:

I repeat: Darius Cama's library of myths is as close as I have ever needed to get to fantasy. The old religions' legacy of living stories - the Ash Yggdrasil, the Cow Audumla, Ouranos-Varuna, Dionysus's Indian jaunt, the vain Olympians, the fabulous monsters, the legion of ruined sacrificed women, the metamorphoses -

---

6 Se här Stefan Arvidsson, 2000, om utvecklingen av och debatten om den jämförande indoeuropeiska språk- och religionsforskningen.

> continues to hold my attention; whereas Judaism, Christianity, Islam, Marxism, the Market, utterly fail to enthrall. These are faiths for the front pages, for CNN, not for me. Let them struggle over their old and new Jerusalems! It's Prometheus and the Nibelungs, Indra and Cadmus, who bring me my kind of news. (s 555)

Ett av romanens huvudtemata är musiken, popmusiken, populärmusiken som globalt fenomen, det som idag tolkar människans tillvaro i en värld som fallit sönder. Orfeus och Euridike-myten får här sin "palimpsest" i form av kärlekshistorien mellan sångerskan Vina och kompositören-låtförfattaren Ormus Cama. Här bejakas en global företeelse, populärmusiken, särskilt rocken, som "vår generations" kulturella identitetsskapare, gränsöverskridande, där faktiskt de existentiella problemen får sina uttryck. Den globala "nya" musiken-sången är något som förenar sig med olika traditioner, men skapar eget av det. Just därför bekämpas den av alla former av fanatism och partikularism – nationell, religiös, kulturell, elitistisk. I romanen visas hur miljön för mytologierna och sagorna nu är filmen, videon, IT. Sagor och myter är inte döda, men de lever i andra rum än tidigare. Det finns en affinitet mellan musiken och religiositeten. Detta är likaledes ett välbekant motiv i traditionell religionsdiskussion, jämförelsen musikalitet-religiositet, musikupplevelse-religiös upplevelse som mänskliga och psykologiska fenomen. Berättarjaget Rais älskade är i slutet av romanen Mira Celano (sic!), och hon anför Tomas Celanos på en gång underbara och hemska *Dies Irae*. Hon tillägger:

> Sufi music, for example, it could be Azerbaijani or Uzbek or Moroccan, I mean, I'm not au courant with the belief system, okay?, but there's this incredible drumming, and amazing layered syncopation, and trumpets, and dancing like you're possessed. But it's not just Sufi, there's so much of this music crossing frontiers now, music from all over, Yoruba drumming, the old songs of the expelled Jews from Spain, Persian-Iraqi maqam concerts using mystical poems, Shinto drumming, gospel, Buddhist chants, and do you know the work of Arvo Pärt, sort of minimalist meets New Age? Have you heard Fatty Ahmed, he's played with the Ruby Goo? ...
> What's funny, she wants to know. People really want this, they want the magic and the security, the idea that there's something beyond, something greater, something more. Meditation, celebration, supplication, that's ... fuck you, Rai, why is this making you laugh?
> No, it's really okay, I say. I'm sorry, it's only nostalgia. I knew someone else who talked like this once. (s 589 f)

Kan man betvivla att denne "någon" är Salman Rushdie själv?

Bibliografi

Av Salman Rushdies skönlitterära verk

Inom parentes anges året för första utgåvan, därefter den utgåva till vilken sidhänvisningarna ovan anför sig.

Grimus (1975): London, 1975.
Midnight's Children (1981): Reading, 1995.
Shame (1983): Reading, 1984.
The Satanic Verses (1988): London, 1988.
Haroun and the Sea of Stories (1990): 1991.
East, West (1994): Reading, 1995.
The Moor's Last Sigh (1995): Reading, 1995.
the ground beneath her feet (1999): Reading, 2000.

Sekundärlitteratur

Appignanesi, Lisa & Maitland, Sara (red.) 1989. *The Rushdie File.* London.
Arvidsson, Stefan 2000. *Ariska idoler; Den indoeuropeiska mytologin som ideologi och vetenskap.* Lund.
Hellman, Eva 1993. *Political Hinduism; The Challenge of the Visva Hindu Parisad.* Uppsala.
Hjärpe, Jan 1971. Källkritiken i västerländska Muhammedbiografier från vårt århundrade, i: *Religion och Bibel,* XXX (1971), s. 41ff.
Petersson, Margareta 1996. *Unending Metamorphoses; Myth, Satire, and Religion in Salman Rushdie's Novels.* Lund.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 394–411

Das Eschaton und die Eschata. Über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in der Geschichte christlicher Eschatologie

VON SIGURD HJELDE

1. Die „Wiederentdeckung" der Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts und die Erfahrung der „Sprachverwirrung"

Wer auf die christliche Theologie des 20. Jahrhunderts zurückblickt und nach ihren Hauptanliegen fragt, kommt um das Thema der „Eschatologie" oder des „Eschatologischen" nicht herum. Der Eschatologiebegriff hat in allen theologischen Disziplinen eine zentrale Rolle gespielt, und in keiner Disziplin fehlt es an Arbeiten, die sich unter den verschiedensten Gesichtspunkten mit diesem Gegenstand befassen. Nicht nur in der Dogmatik, wo die Lehre von den „letzten Dingen" von Haus aus hingehört, sondern auch in den Bibelwissenschaften und in der Kirchengeschichte standen und stehen eschatologische Themen immer wieder auf der Tagesordnung.[1]

Dieses moderne Interesse für Eschatologie wurde vielfach von dem Bewusstsein getragen, gerade auf diesem Gebiet liege die eigentliche Leistung der Theologie des 20. Jahrhunderts, gerade hier hätten sich wirklich neue und aufschlussreiche Perspektiven für die gesamte theologische Arbeit eröffnet.[2] Nicht selten ist in diesem Sinne – vor allem im Hinblick auf die Herausforderung an die neutestamentliche Forschung durch Johannes Weiß und Albert Schweitzer – von einer „*Neu*entdeckung" oder „*Wieder*entdeckung" der Eschatologie die Rede gewesen.[3] Dadurch sei ein wesentliches Motiv urchristlichen Glaubens wieder an

---

1 Ein Zeugnis von der zentralen Stellung dieses Themas in der gegenwärtigen Theologie ist der Artikel „Eschatologie" in der Theologischen Realenzyklopädie, Band 10, Berlin/New York 1982, der nicht weniger als acht Aufsätze mit insgesamt 110 Seiten zu diesem Stichwort bietet.

2 Vgl. z.B. Holmström 1935, S. 314; Lochman 1973, S. 191; Schütz 1976, S. 617; Vorgrimler 1980, S. 9; Ratschow 1982, S. 334.

3 Vgl. z.B. Holmström 1935, S. 314; Ebeling (1964) 1975, S. 430; Lochman 1973, S. 193; Schmidt 1971, S. 256 u. 259.

den Tag gekommen, nachdem rationalistische Orthodoxie oder Aufklärung es lange Zeit verdeckt hätten. Eine grundlegende Erkenntnis dieser theologischen Erneuerung, die mittlerweile den Status einer allgemein angenommenen Wahrheit errungen hat, dürfte die Einsicht sein, dass die Eschatologie oder das Eschatologische kein abgesondertes oder abtrennbares Element christlichen Glaubens darstelle, sondern vielmehr einen charakteristischen Wesenszug allen echten Christentums ausmache, der im Zentrum des Glaubens begründet sei. Vielleicht wird die radikale Forderung des jungen Karl Barth, der Christusglaube müsse „ganz und gar und restlos Eschatologie" sein,[4] heute seltener erhoben. Dennoch werden die meisten, die in dieser Sache das Wort ergreifen, nicht müde, daran zu erinnern, dass die eschatologische Dimension alles theologische Denken bestimmen und durchdringen müsse.[5]

Eben in demselben Maße wie der Eschatologiebegriff ein *Hauptthema* der Theologie des 20. Jahrhunderts ankündigt, stellt er nun aber auch eins ihrer durchgehenden *Hauptprobleme* dar, und die Meinungen gehen nicht erst in den Antworten auf die verschiedenen Sachfragen auseinander, sondern schon in der Klärung der grundlegenden Problemstellung, wie denn der Eschatologiebegriff selbst zu verstehen sei. Obwohl das Wort „Eschatologie" sowie – erst recht – das entsprechende Adjektiv „eschatologisch" zu den meist benutzten und insofern allerwichtigsten Termini heutiger Theologie gehören, besteht keine einheitliche Auffassung darüber, was sie nun wirklich bedeuten, oder wie sie sachgerecht zu verwenden sind. Vielmehr scheint die Eschatologie ein Thema zu sein, das mehr als die meisten anderen dazu geeignet ist, tiefgreifende theologische Meinungsunterschiede auf den Plan zu rufen; von daher ließe sie sich vielleicht am sichersten und treffendsten als ein *Schlachtfeld* bestimmen, auf dem gegnerische Schulrichtungen ihre Konflikte prinzipieller Natur offen austragen, ohne dass es wirklich zu einem Gespräch oder gar zu einem Versuch der Verständigung über inhaltliche Fragen gekommen wäre.[6]

In gewisser Hinsicht erscheint also das Bemühen moderner Theologie, mit dem Problem des „Eschatologischen" zu Rande zu kommen, in einem eigentümlichen Zwielicht: Neben dem durchaus positiven Ereignis der „Neuentdeckung" und der damit verbundenen Erkenntnis der grundlegenden *Bedeutung* der Eschatologie stehen auf der negativen Seite die Erfahrung der „Sprachverwirrung" und das Bewusstsein der problematischen *Vieldeutigkeit* dieses Begriffs. Zwar sprechen nunmehr alle und jeder von Eschatologie, aber all dieses Reden

---

4 Barth 1922, S. 300.

5 Der Forderung des jungen Barth am nächsten kommt wohl Moltmann 1968, S. 14: „Das Christentum ist ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie ...". Weitere bibliographische Hinweise in Hjelde 1987, S. 17f.

6 Vgl. Ebeling (1964) 1975, S. 433; Schütz 1976, S. 562.

ist so schwer durch fehlende terminologische Übereinstimmung belastet, dass niemand ohne weiteres wissen kann, was ein anderer mit diesem Wort eigentlich meint. Ja, es könnte fast so aussehen, als verliehe ihm jeder bedeutende Theologe einen anderen Sinn.

Einen besonders fruchtbaren Boden findet dieser „kreative" Sprachgebrauch in der häufigen Rede von dem *Eschaton*. War die künstliche Wortbildung „Eschatologie" ursprünglich aus dem *Plural* des Grundwortes entwickelt, fällt in der modernen Literatur auf, dass man eher geneigt ist, der *Singular*form den Vorzug zu geben und den Terminus „Eschatologie" etymologisch als „Lehre von *dem Letzten*" zu bestimmen.[7] Dabei spiegelt sich die ganze terminologische Verwirrung in der eigenartigen Flexibilität und anscheinend nahezu unerschöpflichen Produktivität dieser theologischen Formel wider, die so gut wie nie definiert wird, dafür aber je nach Zusammenhang nahezu das gesamte Themenfeld der Eschatologie abdecken kann: Das Eschaton steht bald für den Tod des einzelnen, bald für das Ende der ganzen Welt, bedeutet bald Auferstehung der Toten, bald Reich Gottes und ewiges Leben, bezieht sich bald auf Kreuz und Auferstehung Christi, auf seine Gegenwart in Wort und Sakrament oder auf seine Wiederkunft zum Gericht am Ende aller Tage. Angesichts eines derart überreichen Angebots an „letzten Dingen" scheint die kritische Frage durchaus am Platze zu sein: Welches davon soll nun letzten Endes als das endgültig Letzte, als das Eschaton schlechthin gelten?

2. Die „Sprachverwirrung" auf dem Feld der Eschatologie als Gegenstand terminologischer Reflexion

Diese moderne „Sprachverwirrung" auf dem Gebiet der Eschatologie ist oft genug zum Gegenstand terminologischer oder methodologischer Anmerkungen kritischer Art gemacht worden.[8] Nicht selten hat man sie dabei als das Ergebnis einer zweifelhaften, wenn nicht schlichtweg illegitimen Terminologie erklärt: sie beruhe auf einem bewussten oder unbewussten Abweichen von dem „herkömmlichen" Sprachgebrauch. Es hätten einzelne Autoren den Verwendungsbereich des Eschatologiebegriffs so weit ausgedehnt, dass dieser seinen eigentlichen, seinen etymologischen bzw. theologiegeschichtlich ursprünglichen Sinn ver-

---

7 Dieses sprachliche Hauptmerkmal aller „modernen" Rede von Eschatologie scheint Paul Tillich zum ersten Mal programmatisch eingeführt zu haben, indem er das Eschaton als „den transzendenten Geschehenssinn" interpretiert, vgl. Tillich 1927.

8 Ein Beispiel unter vielen anderen: Wanke 1970, S. 300ff. Weitere bibliographische Hinweise in Hjelde 1987, S. 20f.

loren habe.[9] Indem die terminologischen Grenzen auf diese Weise fließend geworden oder gar völlig verwischt worden seien, stehe aber der Terminus selbst nun schließlich vor der ernsthaften Bedrohung, völlig sinnlos oder unbrauchbar zu werden.[10]

In einem Versuch, aus dieser unheilvollen Sprachsituation wieder herauszukommen, haben manche Kritiker auf den „ursprünglichen" bzw. „herkömmlichen" Eschatologiebegriff zurückgegriffen, um den umstrittenen Terminus bewusst auf dessen „engeren" Bedeutungsgehalt, auf die Eschatologie im „strengen" Sinn des Wortes zu beschränken.[11] Andere sind noch weiter gegangen und haben Zweifel an der theologischen Legitimität oder Zweckmäßigkeit des Eschatologiebegriffs als solchen angemeldet.[12] Ein völliger Verzicht auf diesen Begriff ist nun allerdings kaum denkbar und wäre wohl auch nicht unbedingt notwendig oder überhaupt wünschenswert und förderlich gewesen. Immerhin hat der moderne Terminus eine gut zweihundertjährige Geschichte und darüber hinaus im dogmatischen Titel „de novissimis" eine ansehnliche Vorgeschichte hinter sich. Größeres Recht dürfte daher wohl der Forderung zukommen, einem sich ständig verflüchtigenden Eschatologiebegriff und einer sich im Bodenlosen verlierenden Terminologie müsse Einhalt geboten werden. Indessen ist auch mit dieser Forderung das grundlegende *Problem* erst gestellt, seine Lösung aber noch nicht erbracht. Denn eben darin besteht offensichtlich die eigentliche Schwierigkeit bei der Klärung des Eschatologiebegriffs: die sachlichen Kriterien zu nennen und aufzustellen, nach denen ein einheitlicher, ein allgemein verständlicher und verbindlicher Sprachgebrauch sich zu richten hätte.

Das ist nun allerdings eine Aufgabe, die uns hier nicht beschäftigen soll. Stattdessen wollen wir uns in der Geschichte des Eschatologiebegriffs ein bisschen umsehen. Wir werden dabei lernen, dass die Sprachverwirrung auf diesem Felde nicht erst im 20. Jahrhundert aufgekommen ist; in Wirklichkeit war die Geschichte des Eschatologiebegriffs schon immer widersprüchlich und spannungsgeladen. Den einheitlichen und eindeutigen Sprachgebrauch, den so genannten „herkömmlichen" Eschatologiebegriff, auf den sich einzelne Autoren berufen, hat es streng genommen nie gegeben. Vielmehr war diese terminologische Tradition von Anfang an von einer charakteristischen Flexibilität gekennzeichnet, die im Laufe der theologiegeschichtlichen Entwicklung eine ganze

---

9 In diesem Sinne ist insbesondere der Eschatologiebegriff C.H. Dodds (vgl. Argyle 1953, S. 386) und R. Bultmanns (vgl. H. Grass 1958, S. 64) angefochten worden.

10 Vgl. z.B. Cullmann (1938) 1966, S. 337; Schmidt 1971, S. 256. Weitere bibliographische Hinweise in Hjelde 1987, S. 21f.

11 Vgl. z.B. Dahl 1964, S. 3.

12 Vgl. z.B. McCown 1945, S. 166. Mit besonderem Eifer und Engagement hat sonst vor allem der französische Qumranforscher Jean Carmignac den Eschatologiebegriff attackiert, vgl. Carmignac 1969, 1970–71 u. 1979; vgl. dazu Hjelde 1987, S. 28ff.

Reihe verschiedener Definitionen der „letzten Dinge" zur Folge hatte. Mehr als einmal standen sich hier Tradition und Erneuerung gegenüber. Schon im Hinblick auf die terminologische Praxis früherer Zeiten könnte man also mit gewissem Recht von einer Art „Begriffsverwirrung" reden, nur wurde sie damals nicht als eigenes theologisches Problem empfunden und thematisiert.

3. Auf der Suche nach dem Ursprung des Eschatologiebegriffs

Wenn wir uns jetzt der Geschichte des Eschatologiebegriffs zuwenden und uns einleitungsweise rückwärts in sie hineinbegeben, stellen wir zunächst fest, dass der moderne Fachausdruck „Eschatologie" am Ende des 18. Jahrhunderts auftaucht, zu jener Zeit also, als auch die Theologen in zunehmendem Maße das Latein verließen und zur Muttersprache übergingen. Den ältesten Beleg, den ich habe aufspüren können, ist eine Stelle in der groß angelegten *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung* (1794–1800) von einem jungen Göttinger Gelehrten, Christian Wilhelm Flügge. Allerdings benutzt er den Begriff in einer Weise, die darauf schließen lässt, dass derselbe seinen Lesern schon bekannt und vertraut war.[13]

Unser nächster Schritt führt uns in die *Vor*geschichte des Eschatologiebegriffs zurück. Hier begegnet uns gelegentlich das griechische Kunstwort „Eschatologia", in der Regel in griechischer Schrift.[14] Häufiger treffen wir jedoch die lateinische Formulierung „de novissimis" an, deren Geschichte als dogmatischer Titel bei Johann Gerhard, einem der bedeutendsten Dogmatiker der frühen lutherischen Orthodoxie, anfängt. In seinen voluminösen *Loci theologici* (1610–1621) tragen die beiden letzten der insgesamt neun Bände eben diese Überschrift.

Obwohl Gerhard den Terminus „novissima" in die Dogmatik eingeführt hat, hat er ihn jedoch nicht selbst erfunden; er war schon in einer älteren Tradition in Umlauf, die zumindest ins Hochmittelalter zurückreicht und ihn ihrerseits dem jüdischen Weisheitsbuch Jesus Sirach entnommen hatte. Hier heißt es nämlich (7.36, Vulg. 7.40): „Memorare novissima tua (griechisch: ta eschata sou), et in aeternum non peccabis."

Von diesem frühjüdischen Ausgangspunkt aus wollen wir nun anhand einiger ausgewählter, möglichst repräsentativer Textbeispiele versuchen, die Entwicklungsgeschichte der christlichen novissima wenigstens in einigen Hauptzügen zu skizzieren. Als Anfangspunkt bietet sich ein Text des Bernhard von Clairvaux an, in dem dieser die einzelnen novissima der Reihe nach aufzählt und

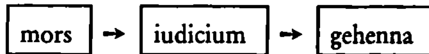
---

13 Flügge, 2.Theil 1795, Vorrede (ohne Seitenzahl).

14 So z.B. bei Johann Salomon Semler 1774.

sich über deren Wesen und Bedeutung Gedanken macht. Aus diesem *Sermo de primordiis, mediis, et novissimis* hat Gerhard ein längeres Zitat wiedergegeben, das hier in gekürzter Fassung folgt: [15]

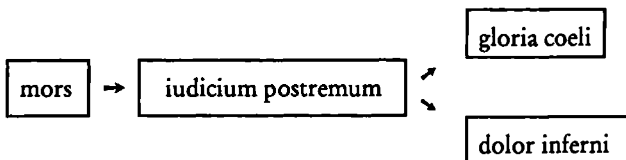
> Novissima quae sunt? nam de eis dicitur, quod eorum memor non peccabis: Ipsa sunt mors, iudicium, gehenna. Quid horribilius morte? quid iudicio terribilius? nam gehenna nihil potest intolerabilius cogitari. ... Unde est, quod non dicitur: Memorare primordia aut media, sed novissima, et non peccabis.



Insgesamt *drei* novissima weiß Bernhard zu nennen: den Tod, das Gericht und die Hölle. Gemeinsam ist allen drei ihre unvergleichliche Fähigkeit, jeden Menschen in Furcht und Schrecken zu versetzen. Wir haben es bei Bernhard also mit einer Eschatologie zu tun, die als ernsthafte Warnung vor der Sünde, als dringlicher Appell zum gottesfürchtigen Leben konzipiert ist. Insofern handelt es sich hier um eine Eschatologie, die in hohem Maße die Gegenwart des Glaubenden angeht. Nur könnte man versucht sein, zu fragen: Wo ist denn hier die Hoffnungsdimension des christlichen Glaubens geblieben?

So haben vermutlich auch schon damalige Leser gefragt. Zumindest finden wir den novissima-Begriff im späteren Mittelalter auf *vier* letzte Dinge erweitert, und zwar so, dass auch der *Himmel* mit aufgenommen worden ist. Als pädagogisch motivierte Gedächtnishilfe ist der folgende Doppelvers, den Gerhard ebenfalls zitiert,[16] sicherlich schon im mittelalterlichen Schulbetrieb formuliert worden:

> Mors tua, iudicium postremum, gloria coeli;
> et dolor inferni sunt meditanda tibi.



Wer auf diese Weise Eschatologie zu lernen bekam, sollte die Zahl der novissima nicht wieder leicht vergessen.[17] Ja, die numerische Bestimmung ist allmählich

---

15 Gerhard 1870, Band 8, S. 3.

16 Gerhard 1870, Band 8, S. 5.

17 So sind beispielsweise im enzyklopädischen *Speculum morale* (14. Jahrhundert), das Vincent de Beauvais zugeschrieben worden ist, unter der Überschrift „de novissimis" ganz korrekt

auch ein fester Bestandteil der Begriffsformulierung geworden, wie es die Titel zweier populär-religiöser Bestseller aus dieser Zeit bezeugen. Um das Jahr 1375 herum gab ein niederländischer Ordensbruder, Gerhard van der Vlyderhoven, einen Erbauungstraktat heraus, der *Cordiale quatuor novissimorum* genannt worden ist.[18] Dieser Gerhard gehörte vermutlich der Reformbewegung Devotio moderna an, und seine Meditation über die Mahnung „Memorare novissima tua" hatte durch eine ansehnliche Anzahl von Handschriften sowie gedruckten Ausgaben einen außerordentlich großen Einflussbereich.[19] Ihre vielen Übersetzungen und Überarbeitungen zeugen von der erstaunlichen Popularität, die das Thema der vier letzten Dinge gerade im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit gewonnen zu haben scheint.[20] Dieser weit verbreiteten novissima-Frömmigkeit ist auch der Beitrag eines Kartäusers namens Dionysius (de Ryckel) entsprungen, der unter dem Titel *Liber de quatuor hominis novissimis* ebenfalls sehr viele Auflagen erlebte. Der Autor, dessen Stil von einer gewissen Gelehrsamkeit geprägt ist, hat offensichtlich das „Cordiale" gekannt und begründet sein eigenes Unternehmen eben mit einem Hinweis auf die Ergiebigkeit der Materie.[21]

4. Die letzten Dinge bei Johann Gerhard

In der Einleitung zu seiner Eschatologie („De novissimis in genere") erörtert Johann Gerhard ausführlich die Frage der Zahl (§ 7) und der Reihenfolge (§ 8 –14) der novissima. Obwohl er dabei bestätigt, dass sich die Rede von den „quatuor novissima" allmählich zum festen Begriff entwickelt hatte, kann er sich mit dieser Standardüberlieferung nicht ohne weiteres zufrieden geben. Die vier üblichen novissima reichen ihm nicht aus, um alle erforderlichen Endperspek-

---

eben diese vier Lehrkomplexe behandelt worden: „de morte", „de finali et extremo iudicio", „de suppliciis reproborum" und „de beatitudinibus corporis et animae".

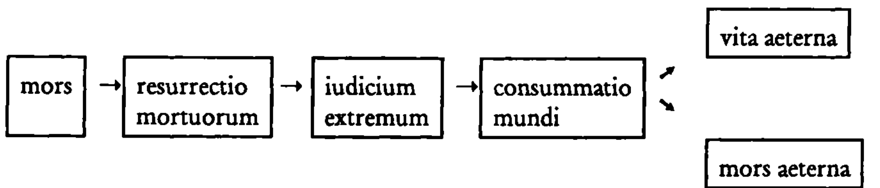
18 Mulders 1962 ist eine moderne, kritische Textausgabe mit Einleitungsanmerkungen auch über die Frage nach dem Verfasser und dem Alter des Originals (S. XXI). Vgl. auch die grundlegende Studie von Vos 1866.

19 Vgl. Abbot (1878) 1968, S. 862ff, wo für den Zeitraum zwischen etwa 1475 und 1625 ungefähr 20 Titel angeführt werden, die sich in Latein und verschiedenen Volkssprachen auf die „quatuor novissima" beziehen. Es ist anzunehmen, dass es sich dabei zu einem großen Teil um Übersetzungen oder überarbeitete Neuausgaben einiger weniger Originale, vor allem eben des *Cordiale* von Gerhard van der Vlyderhoven handelt.

20 Vgl. Vos 1866, der im *Cordiale* und ähnlichen Schriften einen „Brunnen" der Kenntnis von dem Volksglauben der damaligen Zeit sieht (S. 43ff), und Dusch 1975, die von einem „Volksbuch" und einem „Bestseller" spricht (S. 2*).

21 Dionysius Carthusianus, Ausgabe Paris 1547.

tiven abzudecken. Als Kritik gegen die klassische Aufzählung weist er auf die beiden Lehrpunkte hin, die dort keinen Platz gefunden hatten: die Auferstehung der Toten und das Ende der Welt. Nach gewissenhafter Abwägung der geläufigen Verzeichnismöglichkeiten kommt er darum zu dem Ergebnis, dass die Anzahl der novissima um zwei weitere Momente auf *sechs* erhöht werden müsse: der Tod, die Totenauferstehung, das Gericht, das Weltende, der ewige Tod, das ewige Leben.



via ad terminum novissimum — *meta* viam terminans

Ein Vergleich zwischen diesen sechs letzten Dingen Gerhards und den traditionellen vier zeigt nun aber, dass nicht nur die Zahlenangabe neu ist, sondern auch der sinngebende Rahmen des ganzen Komplexes. Während die vier novissima der meditativen, vordogmatischen Frömmigkeit ursprünglich als die letzten Dinge *des Menschen* verstanden wurden, sprengt Gerhard bewusst diesen anthropozentrischen Blickwinkel, indem er als Dogmatiker auch die letzten Dinge *der Welt* thematisieren muss. Mit anderen Worten: sein Interesse gilt nicht nur der mikrokosmischen, sondern auch der *makro*kosmischen Endperspektive. Schließlich ist das übergeordnete Thema seiner Eschatologie nicht so sehr das endzeitliche bzw. ewige Schicksal jedes einzelnen Menschen als vielmehr *die Tat Gottes* in jenem künftigen Leben.

Indem Gerhard die traditionelle, ethisch motivierte Rede von den novissima für seine dogmatischen Zwecke verwertet, kommt es also zu einem Konflikt zwischen dem übernommenen Begriff und dem Lehrmuster seiner dogmatischen Tradition.[22] Darum wird er geradezu gezwungen, sich so intensiv mit dem Problem des numerus novissimorum auseinanderzusetzen; und darum muss er sich schließlich etwas gewalttätig über die sonst allgemein angenommene Begriffsbestimmung hinwegsetzen. Mit gutem Recht könnten wir darum fragen,

---

22 Genau dieselben sechs loci beenden das vielgebrauchte *Compendium locorum theologicorum* (1610) von Leonhard Hutter, der als der eigentliche Begründer lutherisch-orthodoxer Dogmatik gelten kann. Nur in dem einen Punkt weicht Gerhard von seinem Lehrer ab, dass er die consummatio seculi als viertes Moment einreiht, während sie bei Hutter den zweiten Rang einnimmt und demnach als kosmische Parallele zum individuellen Tode schon vor der Totenauferstehung zu erwarten wäre.

ob nicht schon seine Aufnahme des novissima-Begriffs in die Dogmatik als ein erster Schritt auf dem Wege zur modernen „Sprachverwirrung" anzusehen sei. Denn hier stehen sich in der Tat Tradition und Erneuerung in einer Weise gegenüber, die alles Reden von einem „ursprünglichen" bzw. „herkömmlichen" Eschatologiebegriff erschwert.

Noch eine weitere Frage könnten wir kritisch an den Sprachgebrauch Gerhards richten: inwiefern scheint der novissima-Begriff überhaupt dazu geeignet, als dogmatischer Terminus zu dienen? Wir können diese ganze Problematik hier nicht weiter erörtern; es muss uns genügen, an eine unvermeidliche Zweideutigkeit zu erinnern, die der Rede von „letzten" Dingen in diesem theologischen Kontext eigen ist. Streng genommen sind ja bloß die beiden *aller*letzten Momente – ewiges Leben bzw. ewiger Tod – als letzte Dinge im absoluten Sinne zu verstehen, während es die vier übrigen nur bis zu einer vorläufigen Endposition bringen und von daher wohl angemessener als *vor*letzte Dinge zu bezeichnen wären. Gerhard selbst ist sich dieser Zweideutigkeit seiner novissima durchaus bewusst, indem er sie teils auf den Weg zum letzten Ziel („*via* ad terminum novissimum") bezieht, teils auf das *Ziel* („*meta* viam terminans"), das eben diesen Weg beschließt.[23]

5. Die letzten Dinge in der späteren lutherischen Orthodoxie

Die Bezeichnung „novissima" ist – wohl nicht zuletzt wegen der dominierenden Position Gerhards – in die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie eingedrungen und hat sich dort beheimaten können, wenngleich der Ausdruck keineswegs in jeder Lehrdarstellung vorkommt, geschweige denn eine größere Rolle spielt. Zudem beschränkt sich der Gebrauch sowieso auf Überschriften und relativ wenige Textstellen, hauptsächlich in allgemeinen Einleitungsbemerkungen. Ein Zeugnis von einer relativ festen Stellung schon in ziemlich früher Zeit dürfte jedoch eine Abhandlung aus dem Jahre 1644 von dem in Stralsund wirkenden Philipp Heinrich Friedlieb sein;[24] hier ist nicht nur das Lehrmuster Gerhards genau rezipiert worden, durch die künstliche Wortschöpfung „Eschatologia" hat auch seine Terminologie sozusagen den Stempel wissenschaftlicher Legitimität und Autorität erhalten.[25]

---

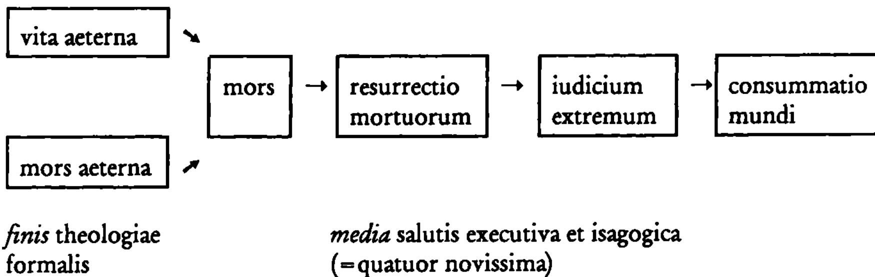
23 Gerhard 1870, Band 8, S. 5.

24 Friedlieb 1644; es handelt sich hier um den fünften und letzten Teil einer dogmatischen Gesamtdarstellung, deren schon vorher erschienene Teile ähnlich wohlklingende Titel tragen. Die in der Literatur verbreitete Auffassung, der erste Beleg des Eschatologiebegriffs sei bei Abraham Calov (siehe unten) zu finden, trifft also nicht zu.

25 Außer im Titel des Werkes tritt der Ausdruck „Eschatologia" (in griechischer Schrift) zweimal in den Vorreden auf, wo er allerdings als eine rein dekorative Inhaltsankündigung nur noch formale Bedeutung hat.

Als einigermaßen gleichwertiges Gegenstück zu den gewaltigen *Loci theologici* Gerhards kommt erst das *Systema locorum theologicorum* (1655–1677) von Abraham Calov in Betracht. Ähnlich wie Gerhard schließt Calov sein großes Werk mit einer Lehre von den letzten Dingen ab. Der zwölfte Teil trägt den Titel „Eschatologia sacra" und gibt also einen zweiten Beleg für die neue Wortbildung. Allerdings ist der Terminus noch nicht in den praktischen Sprachgebrauch eingegangen, sondern dient – wie bei Friedlieb – in seiner griechischen Form bloß als eine dekorative Überschrift.

Während Calov sowohl in der Terminologie als auch in Lokalisierung und Aufbau der ganzen Eschatologie Gerhard recht treu geblieben ist, haben andere Vertreter der jüngeren lutherischen Orthodoxie neue Gesichtspunkte angelegt und einen abermals abgewandelten novissima-Begriff eingeführt. Bei Johann Friedrich König, Johann Andreas Quenstedt, Johann Wilhelm Baier und David Hollaz, die eine ziemlich geschlossene Gruppe bilden, ist die Zahl der novissima wieder auf *vier* geschrumpft; nur umfasst der Komplex diesmal eine ganz *andere* Serie als die ursprüngliche. In Wirklichkeit folgen nämlich alle diese Lehrer ganz konsequent dem Muster Gerhards – vom individuellen Tod via Auferstehung und Gericht bis zum Weltende. Hier machen sie aber Schluss. Das heißt, bei Quenstedt wird dem Leser freundlichst weitergeholfen. Hier stößt er ganz am Ende auf den folgenden Hinweis, mit großen Buchstaben geschrieben: „De vita et morte aeterna actum est parte I, capite XIV."[26] Die beiden allerletzten Dinge sind also keineswegs vergessen worden; nur haben sich Quenstedt und seine Kollegen dafür entschieden, sie in den ersten Teil der Dogmatik zu übertragen.



Wenn wir uns fragen, warum diese jüngeren orthodoxen Dogmatiker die Eschatologie Gerhards in zwei Teile zerlegt haben, müssen wir versuchen, uns in ihr methodisches Denken hineinzuversetzen. Im Aufbau ihrer Dogmatik waren Gerhard und seine nächsten Nachfolger noch der *synthetischen* Methode gefolgt,

26 Quenstedt, Band IV, S. 660.

nach der sich die einzelnen loci nach dem Prinzip Ursache-Wirkung aneinanderreihen. Allmählich kamen aber Zweifel über die Haltbarkeit eines derartigen Strukturprinzips auf, weil es den Grundregeln aller übrigen Wissenschaft schlecht entsprach. Von einer Theologie, die sich als praktische Wissenschaft verstand und gar als Krone der Wissenschaften ausgeben möchte, hätte man doch denselben *analytischen* Arbeitsgang zu fordern, der sonst als vorbildliche wissenschaftliche Methode galt: Man müsse zunächst das erstrebte *Ziel* aufstellen und von daher zum betreffenden *Subjekt* übergehen, um schließlich die *Mittel* zu erwägen, die dem Subjekt zum genannten Ziel verhelfen sollten.

Es leuchtet ohne weiteres ein, dass diese tiefgreifende Umstrukturierung der ganzen Dogmatik für das frühorthodoxe Lehrstück „de novissimis" nicht ohne Folgen bleiben konnte. Denn gerade durch die methodische Trennung von Ziel und Mittel greift sie ja direkt in die logische Zweideutigkeit des theologischen Begriffs des „Letzten" ein, wie diese bei Gerhard in der thematischen Unterscheidung von „Weg" und „Ziel" zum Ausdruck gekommen war. Damit bedroht aber die analytische Methode sowohl den Aufbau und den Bestand der frühorthodoxen Eschatologie als auch den theologischen Gehalt des novissima-Begriffs überhaupt. Denn hatte dieser sowohl in der vordogmatischen Tradition als auch in seiner orthodox-dogmatischen Originalfassung *beides* im Blick – den letzten Weg ebenso wie das letzte Ziel –, so konnte dieser „komplexe" Endbegriff den methodischen Prinzipien der analytischen Logik nicht standhalten. Die doppelte Endperspektive, die nach der synthetischen Methode noch folgerichtig ganz am Ende des Systems in einem einheitlichen und eigenständigen Lehrzusammenhang untergebracht worden war, spaltete die logisch stringentere Systematik der neuen Methode auf, indem sie deren „mediale" und „finale" Momente auseinander trieb: Als „definitives" Endziel, als „finis ultimus" begriffen, wurden die beiden *letzten* novissima nun bei Quenstedt und seinesgleichen in den ersten Teil der Dogmatik verlegt und also sozusagen zu den *ersten* Dingen befördert. Am Ende des Ganzen blieben damit die ursprünglich vorletzten Dinge als die *eigentlichen* novissima allein zurück; allerdings mussten sie für diese terminologische Auszeichnung die Preisgabe ihrer dogmatischen Eigenständigkeit in Kauf nehmen. Die *Eschatologie* als das Lehrstück „von den letzten Dingen" wurde mit der analytischen Methode in die *Soterio*logie, in den dritten Hauptteil der neuen orthodoxen Dogmatik einverleibt.

6. Zwischenüberlegung zum Thema der „Sprachverwirrung"

Der Einschnitt in das frühorthodoxe Lehrstück „von den letzten Dingen", den der Übergang von der synthetischen zur analytischen Methode verursachte, löste sozusagen von selbst die Spannung zwischen Gerhard und der vordogma-

tischen Tradition, zwischen seinen sechs und jenen vier novissima. Am Ende des theologischen Systems hatte man es nun wieder nur noch mit *vier* letzten Dingen zu tun.

In Wirklichkeit aber war die Spannung von Tradition und Erneuerung durch diese rein formale Übereinstimmung mit der traditionellen Terminologie natürlich keineswegs gelöst. Inhaltlich handelt es sich ja bei den „quatuor novissima" hier und dort um zwei ganz verschiedene Begriffe. Waren die novissima ursprünglich in ihrer besonderen theologischen Bedeutung ausdrücklich in Gegensatz zu den „primordia" und den „media" gestellt worden, wurden sie nun selbst in irgendeinem Sinne eben als „media" verstanden. Oder im Hinblick auf die einzelnen Lehrpunkte: der ursprüngliche Komplex hat zur Hälfte einen anderen Inhalt bekommen. Lautete früher die korrekte Antwort: mors, iudicium, gehenna, gloria, so muss es jetzt heißen: mors, resurrectio, iudicium, consummatio seculi. Der Kompromiss, der in dieser neuen Formel zustande gekommen ist, ergibt sich aus dem Zusammenwirken zweier gegensätzlicher dogmatischer Entwicklungstendenzen: Die orthodox-dogmatische *Erweiterung* des ursprünglichen Rahmens der „quatuor novissima hominis" auf den doppelten Blickwinkel von Mensch und Welt wird nämlich nicht rückgängig gemacht. Dafür setzt aber durch die analytische Methode jene thematische *Einengung* ein, die durch den Ausschluss des finis von den media das numerische Gleichgewicht wiederherstellt.

Kontinuität auf der formalen, Diskontinuität auf der inhaltlichen Ebene – so besteht ein komplexes und zwiespältiges Verhältnis zwischen dem ursprünglich-traditionellen Begriff der „quatuor novissima" und dessen Nachfolger in der „klassischen" Fassung der analytisch-spätorthodoxen Dogmatik. Und man sollte sich *heute* eigentlich nicht über terminologische Verwirrung auf dem Gebiet der Eschatologie wundern, wenn man bedenkt, dass sich schon *damals* hinter einem gemeinsamen Sprachgebrauch zwei so grundverschiedene novissima-Begriffe versteckten – allerdings konfessionsgeographisch einigermaßen klar getrennt: In der katholischen Überlieferung[27] wie auch im englischen Sprachraum[28] ist die alte Fassung der novissima weitertradiert worden, während sich die neue auf lutherischem Gebiet in Deutschland durchgesetzt hat.

---

27 Vgl. z.B. *Wetzer und Wette's Kirchenlexikon*, Band IV, 2. Ausg. 1886, Sp 889; vgl. sonst Wiederkehr 1974, S. 29.

28 Vgl. den bei Abbot (1878) 1968, S. 865, genannten Titel: *Of the Foure Last and Greatest Things, Death, Judgment, Heaven, and Hell* (London 1649).

7. Die letzten Dinge in der lutherischen Dogmatik des 18. Jahrhunderts

Aus der Geschichte der novissima im 18. Jahrhundert können wir nur noch zwei Beispiele herausgreifen, die wiederum neue, alternative Komplexe letzter Dinge präsentieren. Der eine von ihnen ist am ehesten der Linie der synthetischen, der andere der Linie der analytischen Methode zuzurechnen:

a. Auf der Linie der synthetischen Methode liegt die *Evangelische Glaubenslehre* Siegmund Jacob Baumgartens, die von seinem berühmten Schüler Johann Salomon Semler posthum herausgegeben wurde (1759–1760), und in der das Latein nur noch in den Thesen beibehalten worden ist. In guter Übereinstimmung mit alter Tradition umfasst der letzte Abschnitt vier letzte Dinge; bei genauerem Hinsehen stellt man aber fest, dass es sich wieder einmal um eine neue Konstellation handelt: Tod, Auferstehung, jüngstes Gericht und ewiges Leben. Der systematische Rahmen ist hier derselbe wie in dem frühorthodoxen Entwurf Gerhards; das Blickfeld umfasst die „doppelte" Endperspektive: zum einen die Endzeit, zum anderen die Ewigkeit. Nur haben zwei letzte Dinge – das Ende der Welt sowie der ewige Tod – ihren Status als selbständige dogmatische Verhandlungsthemen aufgeben müssen. Und man kann sich fragen: warum hat Baumgarten diese beiden Motive in den Hintergrund geschoben? War es ihm nur daran gelegen, die herkömmlich korrekte Zahlenangabe weitergeben zu können, oder kann man gewisse theologische Motive (anthropologische Konzentration? soteriologisches Übergewicht?) hinter seiner Kontraktion mutmaßen?



b. Auf der Linie der analytischen Methode liegt das kleine Dogmatikkompendium des Göttinger Gelehrten Johann David Michaelis (lat. 1762, dt. 1784), dessen größte Leistungen sonst in der Bibelwissenschaft liegen. Bei ihm hat die Zahl der novissima einen neuen Tiefstand erreicht: nur noch drei sind übrig geblieben. Hier ist nämlich nicht nur die ewige, sondern auch die individualzeitliche Endperspektive aus dem letzten Kapitel der Dogmatik an einen Platz weiter nach vorne transportiert worden. Während das ewige Leben in diesem Fall im vorletzten Kapitel, in der Soteriologie, zu suchen ist, wird der Tod – und zwar der zeitliche sowohl als der ewige – in die Anthropologie verwiesen. In der Hamartiologie, der Lehre von der Sünde, kommt seine Funktion als Strafe Gottes über den schuldbeladenen Menschen zu ihrem vollen Recht.

resurrectio corporum → iudicium extremum → metamorphosis mundi

Diese beiden eschatologischen Entwürfe des 18. Jahrhunderts - der von Baumgarten ebenso wie der von Michaelis - sind auf je ihre Weise dazu geeignet, die terminologische wie die sachliche Problematik des dogmatischen Lehrstücks „de novissimis" zu veranschaulichen. Baumgarten bietet sozusagen einen Kompromiss zwischen dem frühorthodoxen Gerhard und den späteren Lehrern lutherischer Orthodoxie: wie diese letzteren zählt er bloß vier letzte Dinge, obwohl er dabei den umfassenden Eschatologiebegriff Gerhards im Blick hat. Michaelis weicht demgegenüber sowohl sachlich als auch terminologisch von seiner ganzen Lehrtradition ab. Dafür hat er, zumindest was die *Zahl* der letzten Dinge angeht, faktisch zu dem alten Muster des Bernhard von Clairvaux zurückgefunden. Über diese formale Übereinstimmung hinaus haben aber die novissima bei Bernhard und Michaelis nicht viel gemein; fast gehören sie zwei verschiedenen Welten an. Das Interesse Bernhards richtete sich vor allem auf die *mikro*kosmischen novissima, auf jene letzten Dinge, die die letzte Zukunft jedes einzelnen Menschen direkt angehen; so könnten wir bei ihm von einer reinen *Individual*eschatologie sprechen. Bei Michaelis dagegen, wo nicht nur das ewige Heil, sondern auch der Tod des einzelnen aus der Eschatologie ausgewandert, sozusagen „enteschatologisiert" worden ist, bleibt eine Art *Universal*eschatologie zurück, in der die *makro*kosmische Endperspektive deutlich dominiert; hier steht nicht mehr der einzelne Mensch im Vordergrund des Interesses, sondern hier haben wir es in erster Linie mit der endzeitlichen Geschichte der ganzen Welt zu tun.

8. Abschließende Perspektiven

Hier, am Ende des 18. Jahrhunderts, müssen wir Halt machen; das weitere Schicksal der novissima in der Geschichte des theologischen Terminus „Eschatologie" können wir im Rahmen dieses Aufsatzes nicht verfolgen.[29] Stattdessen müssen wir nun versuchen, ein paar Gesichtspunkte festzuhalten, die sich aus dieser Untersuchung im Hinblick auf die moderne „Sprachverwirrung" ergeben:

a. Zunächst müssen wir offenbar jede Hoffnung aufgeben, in der Vorgeschichte des Eschatologiebegriffs Anhaltspunkte zur terminologischen Klärung finden zu können. Mit ihrem „komplexen" Charakter, in dem sich Tradition und Erneuerung mehrfach und in so vielen Variationen gegenüberstehen, ist diese Ge-

29 Vgl. dazu Hjelde 1987.

schichte denkbar schlecht dazu geeignet. Vielmehr scheint die moderne theologische „Sprachverwirrung“ geradezu historisch vorprogrammiert, wenn nicht gar terminologisch legitim zu sein. Es stand um 1800 weder fest, welches die letzten Dinge seien, noch in welchen theologischen Interpretationsrahmen sie eigentlich gehörten. Zwar werden sämtliche Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts durch ihr Studium mit der traditionellen Rede von den quatuor novissima vertraut geworden sein, und sie waren wohl größtenteils auch der Meinung, sie seien durchaus im Stande, die ganze Reihe musterhaft korrekt aufzuzählen. Aber die einstudierte Serie haben sie unter dem Einfluss methodologischer oder sachlich-theologischer Erneuerung doch offenbar meistens wieder verlernt und dafür andere, durchaus selbständige Varianten angeboten.

b. Einen zweiten Gesichtspunkt möchte ich zum Schluss noch in aller Kürze zur weiteren Überlegung darbieten: Könnte es vielleicht so sein, dass jene Theologen, denen eine illegitime „Erweiterung“ des Eschatologiebegriffs vorgeworfen wird, doch nicht ganz im Unrecht seien? Könnte es in der Tat so sein, dass die moderne „Sprachverwirrung“ angemessener als der Preis zu betrachten ist, den man für den neuen Sinn für Eschatologie, für die Einsicht in deren zentrale Stellung und grundlegende Bedeutung innerhalb der christlichen Theologie hat bezahlen müssen?

Überblickt man die Geschichte der novissima von Bernhard bis Michaelis, erkennt man unschwer eine Verschiebung des Blickwinkels von der Anthropologie bzw. der Ethik auf der einen Seite zur Kosmologie auf der anderen. Mit gewissem Recht lässt sich diese Entwicklung als ein Prozess der „Mythologisierung“ der novissima verstehen: Aus einer Eschatologie, die in der Form eines dringlichen Appells die letzten Dinge jedes einzelnen Menschen anspricht, ist hier eine Eschatologie geworden, die sich deskriptiv mit der universalhistorischen Endzeit beschäftigt, mit solchen letzten Dingen also, die in Wirklichkeit über den Bereich des „Vorletzten“ nicht hinauskommen und zudem den Glaubenden in seiner Gegenwart nicht direkt betreffen. In dem Maße nun, wie die mythischen, universalhistorischen Eschata eines Michaelis als der „herkömmliche“ Eschatologiebegriff haben gelten können, scheint der Versuch einzelner moderner Theologen, die Eschatologie wieder zu einem zentralen Hauptstück christlicher Theologie aufzuwerten, nicht ohne jedes historische Recht zu sein. In gewisser Hinsicht macht ja diese terminologische Erneuerung im Grunde nur eine schon erfolgte Einengung des Eschatologiebegriffs rückgängig, indem sie theologische Motive und Interessen in diesen Themenbereich zurückführt, die ihm im Laufe der begriffsgeschichtlichen Entwicklung abhanden gekommen waren. Mit anderen Worten: Vielleicht kann diese moderne „Sprachverwirrung“ eine nützliche Erinnerung daran sein, dass alle theologische Rede von dem „Letzten“ oder den „letzten Dingen“ mit unvermeidbaren sachlichen Widersprü-

chen verbunden ist, und dass in der christlichen Eschatologie nicht nur eine Reihe endzeitlicher Eschata aufzuzählen ist, sondern auch jenes endgültige Eschaton zu seinem Recht kommen muss, um das es Theologie und Glaube letzten Endes geht. Wie dieses Eschaton aber systematisch zu bestimmen sei, das ist eine Frage, die der Historiker am liebsten dem Dogmatiker überlässt.

Literaturverzeichnis

Quellen

Baier, Johann Wilhelm. Compendium theologiae positivae. Nach der Ausgabe 1694 hg. von Ed. Preuß. Berlin 1864.

Baumgarten, Siegmund Jacob. Evangelische Glaubenslehre, Band I-III, mit einigen Anmerkungen, Vorrede und historischer Einleitung hg. von Johann Salomon Semler. Halle 1759–60.

Bernhard de Clairvaux. „Sermo de primordiis, mediis, et novissimis", in: Migne: Patrologia Latina, Band 183: 571–573.

Calov, Abraham. Systema locorum theologicorum 12. Wittenberg 1677.

Dionysius Carthusianus. Liber de quatuor hominis novissimis. Paris 1547.

Flügge, Christian Wilhelm. Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, Band I-IV. Leipzig 1794–1800.

Friedlieb, Philipp Heinrich. Eschatologia seu Florilegium theologicum exhibens locos de morte, resurrectione mortuorum, extremo iudicio, consummatione seculi, inferno seu morte aeterna et denique vita aeterna. Stralsund 1644.

Gerhard, Johann. Loci theologici 8. Ausgabe Berlin 1870.

Hollaz, David. Examen theologicum acroamaticum. Stargard 1707.

König, Johann Friedrich. Theologia positiva acroamatica, 6. Ausg.. Rostock 1680.

Michaelis, Johann David. Compendium theologiae dogmaticae. Göttingen 1762; 2. Ausg.: Dogmatik. Göttingen 1784.

Quenstedt, Johann Andreas. Theologia didactico-polemica sive systema theologicum, 3. Ausg. Wittenberg 1696.

Semler, Johann Salomon. Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam. Auditorum usui destinata. Halle 1774.

Vincentius Bellovacensis. Speculum morale. Strasbourg 1476.

Sekundärliteratur

Abbot, Ezra 1968. „The Literature of the Doctrine of a Future Life", in: William Rounseville Alger: The Destiny of the Soul. A Critical History of the Doctrine of a Future Life 2. New York (Neudruck der 10. Ausgabe aus dem Jahre 1878).

Argyle, A.W. 1953. „Does 'Realized Eschatology' Make Sense?", in: The Hibbert Journal 51, S.385ff.

Barth, Karl 1922. Der Römerbrief, 2. Aufl. München.

Carmignac, Jean 1969. „La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumrân“, in: Revue de Qumrân 7: 17ff; deutsch: „Der Begriff ‚Eschatologie‘ in der Bibel und im Qumran“, in: Horst Dietrich Preuß [Hrsg.]: Eschatologie im Alten Testament. Darmstadt 1978 (= Wege der Forschung 480).

Carmignac, Jean 1970–71. „Les dangers de l'eschatologie“, in: New Testament Studies 17, S. 365ff.

Carmignac, Jean 1979. Le Mírage de l'Eschatologie. Royauté, Règne et Royaume de Dieu ..... sans Eschatologie. Paris.

Cullmann, Oscar 1966. Vorträge und Aufsätze 1925–1962, hg. von Karlfried Fröhlich. Tübingen/Zürich.

Dahl, Nils Alstrup 1964. „Eschatologie und Geschichte im Lichte der Qumrantexte“, in: Zeit und Geschichte. Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag, hg. von Erich Dinkler. Tübingen.

Dusch, Marieluise 1975. De veer utersten. Das Cordiale de quatuor novissimis von Gerhard van Vliederhoven in mittelniederdeutscher Überlieferung. Köln/Wien (= Niederdeutsche Studien. Schriftenreihe der Kommission für Mundart- und Namensforschung des Landschaftsverbandes Westfalen-Lippe 20).

Ebeling, Gerhard 1975. „Erwägungen zur Eschatologie“ (1964), in: Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie. Tübingen.

Grass, Hans 1958. „Das eschatologische Problem in der Gegenwart“, in: Dank an Paul Althaus. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag, hg. von Walter Künneth und Wilfried Joest. Gütersloh, S. 47ff.

Hjelde, Sigurd 1987. Das Eschaton und die Eschata. Über Sprachgebrauch und Sprachverwirrung in der protestantischen Theologie von der Orthodoxie bis zur Gegenwart. München (= Beiträge zur evangelischen Theologie 102).

Holmström, Folke 1935. „Das eschatologische Denken der Gegenwart. Die weltanschaulichen Hemmungen der eschatologischen Renaissance in ideengeschichtlicher und prinzipieller Beleuchtung“, in: Zeitschrift für systematische Theologie 12, S. 314ff.

Lochman, Jan Milič 1973. „Eschatologie. A: Allgemeine Fragen“, in: Dogmatik im Dialog I: Die Kirche und die Letzten Dinge; hrsg. von Fritz Buri, Jan Milic Lochman und Heinrich Ott. Gütersloh.

McCown C.C. 1945. „In History or Beyond History“, in: Harward Theological Review 38, S. 151ff.

Moltmann, Jürgen 1969. Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, 8. Aufl. München (= Beiträge zur evangelischen Theologie 38).

Mulders, Johannes Antonius 1962. The Cordyal by Anthony Woodville, Earl Rivers. Edited from M38A1, The Museum Meermanno Westreenianum, The Hague. With notes on Mss, early editions, authorship and language. Nijmegen.

Preuß, Horst Dietrich [Hrsg.] 1978. Eschatologie im Alten Testament. Darmstadt (= Wege der Forschung 480).

Ratschow, Carl Heinz 1982. „Eschatologie. VIII. Systematisch-theologisch“, in: Theologische Realenzyklopädie 10. Berlin/New York, S. 334ff.

Schmidt, Wolf-Rüdiger 1971. „Eschatologie“, in: Taschenlexikon Religion und Theologie 1. Göttingen, S. 256ff.

Schütz, Christian 1976. „Allgemeine Grundlegung der Eschatologie“, in: Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik 6: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte, hg. von Johannes Feiner und Magnus Löhrer.

Tillich, Paul 1927. „Eschatologie und Geschichte“, in: Die christliche Welt 41, S. 1034ff; auch in: Paul Tillich: Religiöse Verwirklichung. Berlin 1930, S. 128ff.

Vorgrimler, Herbert 1980. Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. Freiburg/Basel/ Wien (= Quaestiones disputatae 90).
Vos, Christoffel Martinus 1866. De leer der vier uitersten. Een bijdrage tot de kennis van het godsdienstig geloof onzer vaderen in de vijftiende eeuw. Amsterdam.
Wanke, Gunther 1970. „Eschatologie. Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung", in: Kerygma und Dogma 16, S. 300ff; auch in: Horst Dietrich Preuß [Hrsg.]: Eschatologie im Alten Testament, S. 342ff.
Wetzer und Wette's Kirchenlexikon 4, 2. Ausg. 1886.
Wiederkehr, Dietrich 1974. Perspektiven der Eschatologie. Zürich/Einsiedeln/Köln.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 412-423

Scandinavian and Saami Religious Relationships: Continuities and Discontinuities in the Academic Debate

BY ÅKE HULTKRANTZ

I

For a long time the pre-Christian religion of the Saami was considered one of the few "primitive" religions that could be traced back for centuries, thanks to its connections with Scandinavian history. This understanding was still in vogue at the time when I initiated my Saami research in the 1940's. However by this time philology, linguistics and ethnology had managed to open the closed doors of the historical past among other peoples with similar cultures.

When the Lappologist study of Saami religion started in the 1600's with Schefferus' *Lapponia* and the papers on which it was founded, those papers largely being reports from local missionaries and clergymen,[1] the names of gods and spirits were more or less compared with mythological figures from ancient history and Scandinavian mythology. It stands to reason that these "explanations" were highly doubtful and only superficially substantiated at this time. By supplying a Saami god with a classical name the author could show his own erudition. In particular learned men from universities gained credit this way. It is therefore not surprising that Rudbeck in his *Atlantica* (1689) preferred Greek and Latin names on Saami divinities.

In the following it is my intention to discuss how different traditions of interpretation of Saami religious ideas succeeded each other among scholars during the "scientific" centuries, and how for rather a long time Lappologists identified Saami and Scandinavian mythologies. This is an interesting issue which for a long time dominated the scene of interpretation and then gave way to other schemes – and new ones.

---

1 See Schefferus 1673 and the collections of missionary papers in Qvigstad 1903–1910, Wiklund 1897–1909, Reuterskiöld 1910. A good guide to Saami sources on religion is found in Rydving 1993a. Other bibliographies have been presented in Gjessing 1947, Bergsland and Christiansen 1950, and Hultkrantz 1955.

II

When in earlier times the names of indigenous Saami divinities were rendered by names from old Scandinavian mythology this did not imply that a realistic etymological or factual transference of the names had taken place. The writers simply compared the resemblances in general functions between the Saami and Scandinavian gods. This was the way in which the reader could get a hang of the character of the supernatural being he was being informed about. Similar identifications occurred when travellers and missionaries described hitherto unknown divinities in other parts of the world. We may say that this was a custom taken over from the Roman authors.[2]

Speaking about the Saami, this pattern lasted until about 1800. By this time the situation in the Lapmarks had changed considerably,[3] the old heathenism was largely gone, and there now existed a written corpus of sources on past religious conceptions, rituals and myths. Certainly not as complete as one could wish, but still rather extensive. Wiklund tried to evaluate the sources from their geographic provenance.[4] Rydving has proposed a more detailed regionalisation,[5] whereas Mebius[6] and Bäckman[7] in this matter follow more liberal clues.

The first general works on Saami culture and religion during the nineteenth century are founded on both the author's own experiences and daily notes, and on the testimony of different source materials. Thus, early writers like Lars Levi Laestadius (1997), Mattias Alexander Castrén (1853), Jens A. Friis (1871) and even Gustaf von Düben (1873) include their own journeys in their collections of articles on Arctic religions. As we approach the 1870's our sources manifest a more concentrated view of Saami religion.

Thus, in his detailed survey of Saami mythology Professor J.A. Friis (1871) seems to catch the Saami religious ideas from a partly evolutionistic point of view. The religion is presented as mainly endemic and characteristic for the "lower stages" of human culture. It is therefore the author tries to explain Saami religion with reference to Eskimo religion in Greenland - and he finds clear parallels particularly in the shamanic experiences in both areas. Also the bear cult and saivo spirits are ascribed to a remote heathen time.[8] Friis emphasises the Christian (Catholic) impact on Saami religion, and calls attention to the close

---

2 Cf. for instance Tacitus.
3 Cf. Rydving 1993b, pp. 167f.
4 Wiklund 1913, col. 170–180.
5 Rydving 1995, pp. 62–63.
6 Mebius 1968, pp. 30f.
7 Bäckman 1975, p. 37.
8 Cf. p. 155.

connections to ancient Finnish religious ideas. However, he does not find basic Scandinavian-Germanic religious concepts in Saami religion.

As an example of this fact his judgement of Olof Rudbeck's interpretations of the pictures on a Saami drum can be cited:[9]

> ...in his blind and onesided national fervour he denies the Lapps all originality and tries again to charge them with all sorts of divinities and ideas from the mythology of the Scandinavian peoples. Simple signs, which he has been unable to compare with anything whatsoever in Nordic mythology, are therefore left without explanation.[10]

Thus, *Veralden Olmai* is identified with Frigg, Bieggolmai with Freya, Jabmiaimo with Hel, the Akka female spirits with the Norns, etc. We might conclude that although Rudbeck was very ethnocentric in his ideas of Scandinavian (Swedish) prototypes for a large number of European cultural manifestations he was not always too far from recognising the functions of the Saami divinities.

Shortly after the publication of Friis's book Gustaf von Düben's large monograph on the Saami and their life was lying on the bookshelves.[11] It makes a far more modern and clearer impression than Friis's shorter volume, although of course it has a strong evolutionistic slant; Edward B. Tylor had after all just published his epoch making work *Primitive Culture*. Von Düben accepts the idea of a considerable influence on Saami religion from Christian, Scandinavian and Finnish traditions. Perhaps today we do not approve of his hypotheses in all aspects, but he has a rather realistic understanding of the multifarious origins of Saami mythological and religious figures. Not until forty years later did we receive a Saami survey of a similar scope.

There is one particular error in von Düben's presentation that is particularly ill founded: his presumption that shamanism arose among the Saami when the great numbers of gods that had been borrowed from outside needed numerous priesthoods.[12] It is sufficient to point out that shamans are not primarily priests but medicine men and diviners.

---

9 Friis 1871, p. 45, drum No. 11.

10 Friis 1871, p. 45.

11 von Düben 1873. He claims however that his chapters on religion and mythology were written before the book by Friis appeared, and that they, according to his own opinion, were closer to the truth (von Düben 1873, p. VII).

12 von Düben 1873, pp. 286f.

III

If von Düben had proceeded from general anthropological and ethnological points of view, and adapted a methodology that was feasible for his time, the next major work on the Saami meant a major break with all earlier research since the days of Rudbeck. The author was Johan Fritzner, a bold Norwegian historian, who ascribed most Saami religious expressions to Scandinavian influences. When his treatise on "the comparisons between Saami paganism and magic with the beliefs and superstitions of other peoples, in particular those of the Norsemen" appeared in 1877 it did not at first attract much attention in scholarly circles, perhaps because its ideas were too similar to those that had already been abandoned by older learned scholars.

Fritzner certainly proved that several Saami concepts and rites were inspired from Nordic sources. No one can deny that the words for guardian spirits, *saivo* and *saiva* have their origin in Scandinavian languages,[13] or that the concept of the ghost of a sea monster, *ragga*, which appears close to places where people have drowned, is derived from old Norse *draugr*, the ghost of a drowned person.[14] Fritzner furthermore rightly connected the Saami god Ruto with Icelandic *þrútinn* (swollen) and Gothic *þruts-fill* (leprosy). In this way Ruto was understood to be a demon of disease.[15] Fritzner also considered that the same god had become a devil and ruler of hell through Christian reinterpretation. In principle Fritzner was, according to later scholarship right so far, although this figure can be traced back to conceptions among the Siberian peoples.[16]

More controversial is Fritzner's argument that Old Norse influences changed the nature of Saami shamanism. Several scholars have noted that the Saami magic drum gradually changed from being an instrument for shamanic exaltation - a means of provoking ecstasy - to a source of divination - the movements of the drumstick on the drum skin indicating the outcome of a disease or the fate of a hunt. To Fritzner it was obvious that at the same time as ecstatic shamanism gave way under the pressure from Christendom the drum turned into an oracle. The same process had, he claims, earlier affected the Greeks and was later on known from different European countries, including Scandinavia.[17]

---

13 Fritzner 1877, p. 215; cf. Wiklund 1916, pp. 47ff., Bäckman 1975, pp. 13ff.

14 Fritzner 1877, p. 159.

15 Fritzner 1877, p. 213.

16 Petterson 1957, pp. 130ff., 1985, pp. 166ff., Bäckman 1975, pp. 95ff., Ränk 1981, 1985.

17 Fritzner 1877, pp. 192ff.

This reconstruction, accepted by such scholars as Harva and Manker, is not quite approved of by Bäckman.[18]

As Rydving points out, Fritzner's ideas of the Nordic impact on Saami religion were not generally known until the Dane Axel Olrik had published his thoughts on the same subject in the first years of the XXth Century.[19] Olrik and the Finn Kaarle Krohn pursued the ideas of a Scandinavian influence in Saami religion more systematically than Fritzner had done, but at the same time accepted that there was an original kernel of true Saami religion. Nevertheless, the discussion about the Scandinavian elements in this religion often took the form as if the Saami in their idolatry had kept remnants of the old Scandinavian religion, which thus could be reconstructed through concentration on Saami religion. Furthermore, there was even the opinion that Saami religion had influenced Norse religion, the best example being found in shamanism, Nordic *seiðr* (sejd).[20]

In the following I shall present a selection of prominent scholars who favoured the "Scandinavian" approach. It is not my intention to give a total picture of the range of opinions of different authors, nor am I going to present a total picture of the possible loans of the Saami. For a general systematic picture I refer the reader to Rydving's good synthesis (1990).[21] My presentation here is, as before and in the sequence, an exemplification.

As just mentioned, the man who made the Scandinavian approach legitimate was Axel Olrik. In his first work on the connections between the two cultural worlds he pronounced,

> The Lappish divine cult has to a large extent adopted Scandinavian elements originating from a time when the Nordic (Germanic) tribes, the closest neighbours of the Lapps, had still preserved rather many of the cultic forms of the Bronze Age.[22]

This was an important fixation of time. It probably did not mean that the Saami had necessarily accepted the Nordic loans during this remote period. It meant that these loans contained cultural ideas, which from the beginning occurred in

---

18 Bäckman 1975, p. 42. It should however be pointed out that in Siberian shamanism the drum was originally used only as a means of exaltation, according to Uno Harva's testimony (Harva 1987, p.91).

19 Rydving 1990, p. 358.

20 In his classical work on the sejd Dag Strömbäck compares this magic ritual with the Saami shamanism and concludes that the latter had strongly influenced the former. See Strömbäck 1935, pp. 198ff.

21 Cf. also my short commentaries in Hultkrantz 1955, p. 84 and 1987, p. 401. It may amuse my readers to know that the first university composition I ever wrote had the title "Nordic Loans in the Religion of the Lapps" (1940).

22 Olrik 1905, p. 54.

the Nordic Bronze Age. Perhaps, at the time the Saami took them over, they also imported ideas from the Viking Age or even early Christian thoughts.

One thing we cannot deny, however, is that Olrik went so far that he considered Saami religion to be a reflection of Scandinavian religion.[23] This radical view was soon accepted even by cautious ethnologists and folklorists.[24] The consequence of this view was that the organisation of these high gods in Scandinavia was transferred to the Saami. Who were they then? Olrik found good reasons to speak for *Veralden Olmai, Horagalles* and - *Bieggolmai,* who was in his later research replaced by Odin. *Veralden Olmai* was supposedly the same as Frey whom Scandinavians also called *Veraldar Goð,* "the god of the world."[25] *Horagalles* corresponded to the "Thor man" in the Nordic pantheon. This god was represented in the cult by wooden pillars which were often crowned by iron nails, just like the Scandinavian counterparts were. Olrik thinks that the Scandinavian poles have been models for the Saami ones, and this could be possible. In any case, some of these Saami poles were evidently cultic representations of the world pole, an idea widely spread over the circumpolar area.[26] They were, however, usually connected with *Veralden Olmai.*[27] As far as I understand there was never a greater gap between the two gods in Saami religion since they both could be seen as manifestations of the Supreme Being. It is another matter that in our sources only *Veralden Olmai* seems to be mentioned in connection with poles with nails.

The third god in the supposed divine trial was, according to Olrik (at first sight), *Bieggolmai,*"the wind man." However, since this god is a rather insignificant member of the Saami pantheon Olrik finally identified the wind man as Odin, who in Scandinavian mythology was also responsible for winds.[28]

At the same time as Olrik reoriented both the Scandinavian and Saami religions and mythological conceptions in a one-sided direction, his Finnish folkloristic colleague, Kaarle Krohn also contributed to the same interpretation, thus strengthening this new line of research. Typical for him was his insistence that Saami loans from Germanic religion could show what were genuinely Scandinavian elements, in comparison with local Icelandic materials.[29] Krohn

---

23 Olrik 1910.

24 Cf. Harva 1987, p. 17f., Krohn 1906. Harva 1987 is a Swedish translation of his Finnish book Lappalaisten uskonto that was published in 1915.

25 Veralden Olmai has been interpreted by scholars in many ways, but the Saami origin seems clear. See for instance Haavio 1964, Bäckman 1991 and Hultkrantz 1994a.

26 Cf. Hultkrantz 1996.

27 Hultkrantz 1994a, pp. 181f.

28 Cf. Olrik and Ellekilde 1926, I, p. 124.

29 Krohn 1906, p. 180.

discussed among other things the relation of the belief in the birth goddesses - the so-called *Akka* - to Germanic ideas, and the connection of the Thunder god's servant among the Saami to similar Nordic concepts, a question also observed by Olrik.[30]

Another champion of Nordic influences on Saami religion was the German historian of religion, Wolf von Unwerth. His interest in the Saami was primarily the possible conclusion that Saami religion retained parts of the Scandinavian religion. Thus, he surprisingly identified the Saami god of pestilence, Ruto, (cf. above) with the Nordic god Odin.[31] Both

> Ruto and Odin were horse-riders, both had blue clothes, and were gods connected with death: Odin ruled over the fallen warriors, Ruto over the unhappy people in the subterranean realm of the dead. According to von Unwerth, the Saami identification with the two gods was not complete, since the Saami omitted those Nordic traits, which did not fit the Saami cultural pattern.[32]

Scandinavian scholars were in general not so certain that von Unwerth's reconstructions were correct. In any case, and as Rydving[33] has pointed out, Wiklund was the first person who, in his investigation of the *saivo*-complex,[34] doubted the influence of the Scandinavian dominating pattern in Saami religion.[35] And other scholars like Harva and Reuterskiöld who had earlier been open for what Rydving calls *interpretatio scandinavica* slowly distanced themselves from their former bias. The winds were changing.

As we look back on this "pangermanism" we perceive that it was a consequence of two things: firstly, the great growth of Scandinavian (Germanic) history of religion (and its high reputation in the then German Empire) and secondly, the lack of relevant knowledge of the Finno-Ugric material from the East. About 1920 this situation quickly changed. The German impact on research continued, but the Finno-Ugric material started to flow.

---

30 Olrik 1906, pp. 65ff.

31 von Unwerth 1911, pp. 65ff.

32 von Unwerth 1911, p. 156.

33 Rydving 1990, pp. 367f.

34 Wiklund 1916, pp. 78ff.

35 Writes Wiklund, A comparison with the notions of the underworld among the Siberian shamans makes it seem rather probable that the hostile and frightening elements in Saami religion may largely be referred to as original characteristics of this religion. The underworld as the battleground of the shaman is the very opposite of the divine habitations of the friendly saivo spirits. This last element is found among the Nordic peoples, but not so the former traits. These are however common everywhere among the peoples of Northern Asia. For my part I think that the spirit animals, which act as the shaman's helpers and carriers on his journey to the land of the dead, are a native conception that has not been influenced by the Scandinavians. Wiklund 1916, p. 70.

IV

In 1926 the well-known philologist Björn Collinder published a paper that caused an echo in humanistic circles. His article was a commentary on the Swedish-Finn Hugo Pipping's *Eddastudier* in which the latter author likened the Nordic world tree to the Siberian axis of the world, the life-tree in Siberia investigated by Uno Holmberg-Harva.[36] Collinder stated that

> It must be considered proven that we own a profitable source to the knowledge of the religious ideas of our ancestors in the ancient heathen beliefs of the Siberians and other sub-Arctic peoples.

He continues,

> The future research cannot leave this material unused. We may here catch glimpses of a religious and cultural context that in ancient times has comprised great parts of our continent. Some of the conceptions connected with the life-tree are so ancient that they in different ways have reached the author of Völuspa and those who have written Genesis.... As to those traits of ancient Germanic paganism that have been found among the Saami the idea has hitherto been that the Northerners have acted as lenders. As far as it shows that the conceptions and customs at issue will also occur among the neighbours of the Saami in the East this apprehension ought to lose a good deal of its probability. In particular will this refer to those elements that may be regarded as shamanistic.[37]

Later pronouncements of the same author show that it is Harva's rich research in Northern Eurasia that has influenced him.[38]

The modern discussion of the origins and development of Saami religion is partly characterised by the offer of a large choice of possibilities, and partly by a growing realisation that there are other problems than the basically historical that could be given precedence in our analysis of Saami religion. Rydving is an outspoken representative of this approach, although at the same time he underlines the urgency of the historical investigations. After all, the analysis of the foreign ingredients in Saami religion is an historical task.

We may summarise the recent trends in handling this problem as follows:

Saami religion is different in structure from other neighbouring religions, but may be coloured by the latter in particular details. The majority of today's specialists on Saami religion share this opinion. The first savants who held similar ideas were Reuterskiöld (1912), Wiklund (1916), Itkonen (see below), Karsten (1955), Pettersson (1957), Bäckman (1975) and Mebius (1968). This is in

36 Collinder 1926, pp. 224ff.; Harva 1922–23.

37 Collinder 1926, p. 230.

38 Collinder 1942, p. 103.

many respects also my own position.[39] If one reads Itkonen's good survey of the religion of the Finnish Saami (1946) one receives the impression that this religion had a rather independent character and was also close to Finnish religion. This is a moot question however: perhaps the next question for "Lappologists."

Whereas the old school of a radical Scandinavian influence has mostly been abandoned and even refuted,[40] there is today a general permissive attitude to secondary additions to the supposedly original Saami religious structure. For instance, nobody doubts that *Veralden Olmai* was called this way by being linked with the "veraldar god" Frey. In particular, the impact of Christian faith, mediated by Nordic missionaries, and clearly documented in the source material,[41] more and more appears as an important subject of investigation.

The new look for a larger context in which the Saami were a cultural part has of course its advocates. The relationship between the Saami and more easterly, Finno-Ugrian peoples forms the general background of Uno Harva's many publications,[42] of V.N. Chernetsov's speculations of Saami eastern relations,[43] and of T.I. Itkonen's description of Saami religion in Finland.[44] The reader who is familiar with the gods of the west Scandinavian Saami does not recognise the situation when he reads about the gods of the Finnish Saami. Phebe Fjellström (1971) paved the path to a Eurasian interpretation of Saami religion, followed by Gustav Ränk (1985) and Lotte Motz (1983).

Finally, some authors claim that the best understanding of Saami religion is to see it against an Arctic and Circumpolar background.[45] With this perspective Saami religion is united with a major part of the northerly religions, historically as well as ecologically. There is now in print a particular study of the ecological integration with nature in Saami religion[46] which perhaps may serve as a first step to a wider investigation in the future.

---

39 Hultkrantz 1979.

40 Cf. Johansen 1983.

41 See e.g. Bäckman 1975.

42 e.g. 1927, 1987.

43 Chernetsov 1964.

44 Itkonen 1946.

45 Hultkrantz 1965, Steffensen 1985.

46 Hultkrantz 1984a.

Conclusions

We have seen here how research on Saami religion has been a most varied undertaking with shifting leading themes from time to time. The Saami gods and, for that matter, rituals were more or less loosely identified (or collected) with what was considered to be their counterparts in Antiquity, in old Scandinavian or Finnish (indeed, even Greenland) religions. In fact, these different interpretation patterns succeeded each other in time. The reasons for the discontinuities of these patterns are shifting fashionable interpretations (as concerns references to Antiquity), new interpretations caused by a new knowledge (as concerns the identifications of Saami with Scandinavian religion) and the application of new methodological tools (concerning modern, and very diversified analysis).

It is to be expected that in the future the approaches to Saami religion will be even more varied than today. We might suppose those times and places of influences will be better understood than they are today. It is necessary to realise that even if the picture of Saami religion is very splintered wherever there were splits caused by different influences, there was nevertheless a totality of religion where the parts converged into a whole.

Bibliography

Bergsland, Knut and Reidar Th. Christiansen 1950. "Norwegian Research on the Language and Folklore of the Lapps," in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 80, pp. 79ff. London.

Bäckman, Louise 1975. *Sáiva: Föreställningar om hjälp – och skyddsväsen i heliga fjäll bland samerna*. Stockholm Studies in Comparative Religion 13. Stockholm.

Bäckman, Louise 1991. "Veralden Olmai - Världens Man – Frey eller Kristus?" pp. 71–96 in *Studier i religionshistoria tillägnade Åke Hultkrantz*, ed. by L. Bäckman, P.A. Berglie and Ulf Drobin. Löberöd.

Castrén, Mattias Alexander 1853. *Nordiska resor och forskningar*. II. Helsingfors.

Chernetsov, V.N. 1964. "On the Problem of Ancient Substratum in the Cultures of the Circumpolar Region," in *VIIth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Moscow 1964, pp. 33ff.

Collinder, Björn 1926. "Ett nytt uppslag i den fornnordiska religionsforskningen," *Nordisk Tidskrift* 2, pp. 220ff. Stockholm.

Collinder, Björn 1942. "En blick på lappforskningens nuvarande läge," *Saga och Sed* 1942, pp. 102ff.

von Düben, Gustaf 1873. *Om Lappland och lapparna, företrädesvis de svenske*. Stockholm.

Fjellström, Phebe 1971. "Nordic and Eurasian Elements in Lapp Cultures," *Anthropos* 66, pp. 535ff.

Friis, Jens A. 1871. *Lappisk Mythologi, Eventyr og Folkesagn*. Christiania [New Print 1977].

Fritzner, Johan 1877. "Lappernes hedenskab og trolddomskunst sammenholdt med andre folks, isaer nordmaendenes tro og overtro." *Historisk Tidsskrift* 4, pp. 135ff., Christiania.

Gjessing, Gutorm 1947. "Norwegian Contributions to Lapp Ethnography," in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 77, pp. 47ff. London.

Haavio, Martti 1969. "Der oberste Gott der skandinavischen Lappen," *Temenos* 5, pp. 54ff. Helsingfors.

Harva, Uno 1922–23. *Der Baum der Lebens*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser.B, vol. 16. Helsinki.

Harva, Uno 1927. *Finno-Ugric, Siberian* (The Mythology of All Races, 4). Boston.

Harva, Uno 1987. *Lapparnas religion* (Lappalaisten uskonto, 1915), Uppsala Multiethnic Papers 10. Uppsala.

Holmberg, see Harva.

Hultkrantz, Åke 1955. "Swedish Research on the Religion and Folklore of the Lapps," in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 85, pp. 81ff. London.

Hultkrantz, Åke 1965. "Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures: A Religio-Ecological Approach," in *Hunting and Fishing*, ed. by Harald Hvarfner, pp. 265ff.

Hultkrantz, Åke 1979. "Lapp Shamanism from a Comparative Point of View," in *Finno-Ugrica Suecana* 2, pp. 45ff. Uppsala.

Hultkrantz, Åke 1987. "Arctic Religions: History of Study." *The Encyclopedia of Religion*, I, pp. 400ff. New York.

Hultkrantz, Åke 1994a. "Veralden Olmai och världspålen," pp. 178ff., in *Festskrift til Ørnulv Vorren*, Tromsø Museums Skrifter XXV. Tromsø.

Hultkrantz, Åke 1994b. "Religion and Environment among the Saami: An Ecological Study," pp. 347ff., in *Circumpolar Religion and Ecology*, ed. by Takashi Irimoto and Takako Yamada. Tokyo.

Hultkrantz, Åke 1996. "A New Look at the World Pillar in Arctic and Sub-Arctic Religions," in *Shamanism and Northern Ecology*, ed. by Juha Pentikäinen, pp. 31ff. Berlin and New York.

Itkonen, Toivo I. 1946. *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen* (Mémoires de la Société Finno-Ougrienne 87). Helsinki.

Johansen, Øystein 1983. "Nordiske lån i før-kristen samisk religion?" *Viking* 46, pp. 124ff. Oslo.

Karsten, Rafael 1955. *Religion of the Samek: Ancient Beliefs and Cults of the Scandinavian and Finnish Lapps*. Leiden.

Krohn, Kaarle 1906. "Lappische Beiträge zur germanischen Mythologie," *Finnisch-Ugrische Forschungen* 6, pp. 155ff. Helsinki.

Laestadius, Lars Levi 1997. *Fragmenter i Lappska Mythologien*. NF Publications 37. Åbo.

Mebius, Hans 1968. *Värrö: Studier i samernas förkristna offerriter*. Skrifter utgivna av religionshistoriska institutionen i Uppsala 5. Uppsala.

Motz, Lotte 1983. "The Northern Heritage of Germanic Religion," *The Mankind Quarterly* 23. Washington, D.C., pp. 361ff.

Olrik, Axel 1905. "Tordenguden og hans dreng," *Danske Studier* 1905, pp. 129ff. København.

Olrik, Axel 1906. "Tordenguden og hans dreng i Lapparnes myterverden," *Danske Studier* 1906, pp. 65ff. København.

Olrik, Axel 1910. "Irminsul og Gudestøtter," *Maal og Minne* 1910, pp. 1ff. Kristiania.

Olrik, Axel, and Hans Ellekilde 1926–1951. *Nordens Gudeverden*. 2 vols. København.

Pettersson, Olof 1957. *Jabmek and Jabmeaimo: A Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*. Lunds Universitets Årsskrift 52:6. Lund.

Pettersson, Olof 1985. "The God Ruto: Some Phenomenological Reflections," in *Saami Pre-Christian Religion* (Stockholm Studies in Comparative Religion 25), ed. by Louise Bäckman and Åke Hultkrantz, pp. 157–168. Stockholm.

Qvigstad, Just 1903–1910. *Kildeskrifter til den lappske mythologi* 1–2. Det kgl. Norske videnskabers skrifter 1903, 1, and 1915, 4. Trondheim.

Reuterskiöld, Edgar 1910. *Källskrifter till lapparnas mytologi.* Bidrag till vår odlings häfder 10. Stockholm.

Reuterskiöld, Edgar 1912. *De nordiska lapparnas religion* (Populära etnologiska skrifter 8). Stockholm.

Rudbeck, Olof 1681. *Atlantica sive Manheim*, vol. 2. Upsalae.

Rydving, Håkan 1990. "Scandinavian-Saami Religious Connections in the History of Research," in *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*, ed. by Tore Ahlbäck, Publ. by the Donner Institute. Åbo.

Rydving, Håkan 1993a. *Samisk religionshistorisk bibliografi* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 2). Uppsala.

Rydving, Håkan 1993b. *The End of Drum - Time: Religious Change among the Lule Saami, 1670's - 1740's.* Acta Universitatis Uppsaliensis, Historia Religionum 12.

Rydving, Håkan 1995. *Samisk religionshistoria: Några källkritiska problem* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4). Uppsala.

Ränk, Gustav 1981. *Der mystische Ruto in der samischen Mythologie: Eine religionsethnologische Untersuchung.* Stockholm Studies in Comparative Religion 21. Stockholm.

Ränk, Gustav 1985. "The North-Eurasian Background of the Ruto-Cult," in *Saami Pre-Christian Religion* (ed. by Louise Bäckman and Åke Hultkrantz), pp. 169ff. Stockholm Studies in Comparative Religion 25.

Schefferus, Johannes 1673. *Lapponia, Id est Regionis Lapporum et Gentis Nova et Verissima Descriptio.* Francofurti.

Steffensen, Ankar 1985. "Samisk religion," in *Chaos* 4, pp. 97ff.

Strömbäck, Dag 1935, *Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria.* Stockholm.

von Unwerth, Wolf 1911. *Untersuchungen über Totenkult und Odinverehrung bei Nordgermanen und Lappen* (Germanische Abhandlungen 37). Breslau.

Wiklund, K.B. 1897–1909. (Reprint Uppsala 1983): *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige. Bidrag till kännedom om de svenska landsmålen och svenskt folkliv* XVII. Uppsala.

Wiklund, K.B. 1913. "Lapsk mytologi." *Nordisk familjebok* (2nd ed.) 19, col. 170–180. Stockholm.

Wiklund, K.B. 1916. "Saivo. Till frågan om de nordiska beståndsdelarna i lapparnas religion." In *Le Monde Oriental* 10, pp. 45ff. Uppsala.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 424-435

Prozesse der Identitätsfindung in der Frühgeschichte der Bahā'ī-Religion: Zwischen kontinuierlichem Bewahren und deutlicher Abgrenzung

VON MANFRED HUTTER

Die Bahā'ī-Religion ist eine relativ rezente Religionsstiftung, die bei ihrer Entstehung im engen Konnex zum iranischen Islam und v.a. zu chiliastisch-eschatologischen Erwartungen in der ersten Hälfte des 19.Jh. steht, die um die Wiederkehr des verborgenen 12. Imans kreisten. In diesem Milieu trat im Jahr 1844 Sayyed ᶜAli Muḥammad Shīrāzi auf, der sich zunächst als „Tor (*bāb*) zum kommenden Imam" verstand, so dass er in der Folge von seinen Anhängern auch als der Bāb bezeichnet wurde. Einige Jahre nach seinem Tod 1850 übernahm schließlich Mīrzā Ḥusayn ᶜAlī Nūrī, genannt Bahā'u'llāh, die Führung der Gemeinschaft. Aus der Sicht ihrer Anhänger sind beide Personen Bringer einer göttlichen Offenbarung, die jedoch nicht substanziell neu ist, sondern die bisherigen göttlichen Offenbarungen erneut bestätigt und aktualisiert. Diese Innensicht der Bahā'ī von einer fortschreitenden Offenbarung,[1] die aber zugleich bedeutet, dass alle Religionen grundsätzlich eins sind, kann zunächst als klare Aussage einer (theologischen) Kontinuität betrachtet werden. Aber trotz dieser theologisch beanspruchten Kontinuität der Bahā'ī gegenüber anderen Religionen zeigt schon die frühe Bahā'ī-Geschichte auch Ereignisse, die eine Neureflexion über die religiöse - im konkreten Fall islamische - Umgebung darstellen. Dadurch entsteht schrittweise eine neue Identität, die es rechtfertigt, von der Bahā'ī-Religion als eigenständiger Größe zu sprechen, wobei diese neue Identität aber nicht nur einen Bruch mit der islamischen Religionsgeschichte darstellt, sondern im weiteren Verlauf der Geschichte auch einen Bruch mit der Religion des Bāb als eigenständiger Größe bewirkt.

Die dabei verlaufenden Prozesse, die sowohl eine Abgrenzung nach außen zunächst gegenüber dem Islam als auch eine Identitätsfindung nach innen widerspiegeln, seien hier an Hand zweier - m.A.n. jedoch entscheidenden - Einzel-

---

1 Zu diesem Konzept der Bahā'ī-Religion vgl. die Innensicht von Schaefer 1995, S. 117–150 sowie die religionswissenschaftlichen Bemerkungen von Hutter 1998.

episoden aus den Anfängen der Geschichte dieser Religionsgemeinschaft dargestellt. Die sogenannte Versammlung von Badasht und die Ereignisse im Riḍvān-Garten bei Bagdad können nämlich als religionsgeschichtliche Beispiele dafür gelten, dass trotz des Bemühens um Kontinuität die Findung einer eigenen Identität auch das Abrücken bzw. den Bruch mit einer anderen religiösen Tradition erforderlich machen kann.

I. Die Versammlung führender Bābīs in Badasht

Badasht ist eine kleine Siedlung, ca. sieben Kilometer von Shahrud an der Grenze der nordiranischen Provinzen Mazandaran und Chorasan entfernt. In diesem Ort trafen sich im Juli 1848 Anhänger des Bāb, der sich im Frühjahr jenen Jahres in seiner Gefangenschaft in Mākū in Iranisch-Aserbaidschan in einem Brief an Mullā Shaykh ʿAli Turshīzi als wiedergekehrter 12. Iman erklärte; dieses in den Jahren seit 1844 schrittweise gewachsene Selbstverständnis brachte dabei mit sich, dass der Bāb die Gültigkeit der Sharīʿā für seine Anhänger als aufgehoben erklärte. Der Anlass des Treffens in Badasht war dabei, die Konsequenzen der Außerkraftsetzung der Sharīʿā sowie Pläne einer Befreiung des Bāb zu beraten. Teilnehmer an dieser Versammlung waren die sog. „Buchstaben des Lebendigen" (*ḥurūf al-ḥayy*) und andere führende Bābīs, zu den Hauptpersonen gehörten u.a. Qurrat al-ʿAin Ṭāhira, Bahā'u'llāh und Muḥammad ʿAlī Bārfurūshi Quddūs[2]. Der entscheidende Punkt in der Bestimmung der Bewegung des Bāb im Verhältnis zum schiitischen Islam wird dabei in der Bahā'ī-Geschichtsschreibung durch Shoghi Effendi wie folgt dargestellt:[3]

> Der Hauptzweck der Versammlung war, die Offenbarung des Bayān durchzusetzen mittels eines plötzlichen, völligen und dramatischen Bruchs mit der Vergangenheit, mit ihrer Ordnung, ihrem Klerus, ihren Traditionen und Bräuchen. ... Eines Tages ... trat plötzlich Tāhirih, die als reines, makelloses Sinnbild der Keuschheit und Verkörperung der heiligen Fātimah galt, geschmückt, aber unverschleiert vor die versammelten Gefährten und setzte sich zur Rechten des entsetzten, in Zorn geratenden Quddūs. Mit feurigen Worten zerriss sie die Schleier, die die heiligen Riten des Islāms schützten, und verkündete, einem Fanfarenruf gleich, den Beginn einer neuen Sendung. ... An diesem denkwürdigen Tag war das im Qur'ān erwähnte *»Horn«* erschallt, ist laut der *»betäubende Fanfarenstoß«* erklungen und die *»Katastrophe«* eingetreten. Nach diesem aufsehenerregenden Abrücken von den altehrwürdigen Traditionen des Islāms erlebte die unmittelbar folgende Zeit einen wahren Umsturz in den Anschauungen, dem Verhalten, den religiösen Handlungen

2 Von den achtzehn „Buchstaben des Lebendigen" fehlte in Badasht lediglich Mullā Ḥusayn Bushrū'i, vgl. Balyuzi 1991, S. 68.

3 Shoghi Effendi 1997, S. 38f; vgl. ferner Balyuzi 1991, S. 62f.

> und der Art der Gottesverehrung bei diesen bis dahin eifrigen und ergebenen Verfechtern des mohammedanischen Gesetzes.

Damit war u.a. auch eine formelle Trennung vom Islam vollzogen, die nicht nur einen radikalen Einschnitt in der Bewegung des Bāb darstellte, sondern auch zu einer Politisierung führte, um einen Bābī-Staat zu errichten. Dem ist hier nicht weiter nachzugehen, sondern es soll lediglich nach der Bedeutung dieser Trennung vom Islam gefragt werden.

Shoghi Effendis Darstellung der Ereignisse von Badasht hebt zu Recht die wichtige Rolle von Qurrat al-^{C}Ayn Ṭāhira hervor, die sich bereits im Jahr 1844 dem Bāb angeschlossen hatte, der mit seiner Verkündigung die nahe Wiederkehr des 12. Imans propagierte. Auf Grund der guten theologischen Ausbildung, die Qurrat al-^{C}Ayn von ihrem Vater in Qazwīn, aber auch in Kerbela im Umkreis der Shaykhiyya erhalten hatte, zog sie als Erste eigenständige und radikale Konsequenzen aus der Verkündigung des Bāb, indem sie aus der Erwartung der nahen Wiederkehr des Iman die Außerkraftsetzung der islamischen Rechtsvorschriften und Traditionen ableitete.[4] Dies zeigt sich u.a. daran, dass sie im Muḥarram, dem schiitischen Fastenmonat, nicht schwarz gekleidet erscheint, sondern bunte Festgewänder trägt, da sie den Anhängern des Bāb gegenüber betont, dass der 1. Muḥarram nicht mehr als Tag des Martyriums gefeiert werden soll, sondern als Freudentag des Geburtstages des Bāb. Bereits in den ersten Jahren hält sie Aussagen des Bāb für entscheidender als die Sharī^{C}ā, was sich etwa darin widerspiegelt, dass sie sich dafür ausspricht, dass Rauchen und Kaffeegenuss verboten sind, weil der Bāb dies nicht wünscht. Die radikalste Absetzung gegenüber der islamischen Umwelt stellt aber zweifellos ihre Aufforderung an die Anhänger des Bāb dar, keine mehr im Basar gekauften Esswaren zu genießen, da diese von den „Ungläubigen" – d.h. von Muslimen – stammen und deshalb unrein sind. Mit solchen anti-islamischen Handlungen und Worten[5] zieht sich Qurrat al-^{C}Ayn die Opposition sowohl der Shaykhiyya als auch nicht so radikaler Bābīs zu, so dass sie im Frühjahr 1847 aus Kerbela wiederum zu ihrer Familie nach Iran zurückkehren muss. Auch die folgende Zeit bleibt spannungsgeladen,[6] so dass Bahā'u'llāh sie Ende des Jahres heimlich nach Teheran holt, von wo aus sie ihn Mitte des Jahres 1848 nach Badasht begleitet.

Dass sie bei dieser Versammlung führender Bābīs eine wesentliche – wenngleich nicht unumstrittene – Rolle spielt, ist vorhin schon angeklungen. Unter der Voraussetzung, dass der Bāb sich zum Iman erklärt hatte, war es aber sicher-

---

4 Vgl. Stümpel 1998, S. 131–134; Smith 1996, S. 32–34. 39–41; Kurzbiographie bei Cole 1998, S. 168f.

5 Vgl. zu ihrem religiösen Schrifttum sowie zur Poesie Stümpel 1998, S. 141 mit Lit.

6 So fällt in diese Zeit die Ermordung ihres Onkels, der zugleich ihr Schwiegervater war, durch Bābīs sowie der daraus resultierende Hausarrest in Qazwīn.

lich konsequent, dass Qurrat al-ᶜAyn radikal die Verwerfung der islamischen Religionsgesetze einforderte – und letztlich gegen den Widerstand mancher Bābīs, v.a. gegen Muḥammad ᶜAlī Bārfurūshi Quddūs, auch durchsetzte. So kann man Isabel Stümpel in ihrem Beitrag über Qurrat al-ᶜAyn durchaus recht geben, wenn sie betont, dass die Radikalisierung der Bābī-Bewegung und die Trennung vom Islam vornehmlich auf Qurrat al-ᶜAyn zurückzuführen sind.[7] Über die Leistung dieser Einzelperson hinausgehend ist aber auch – gerade in Hinblick auf das hier angesprochene Gesamtthema – der Abgrenzungsprozess gegenüber dem Islam noch in anderer Hinsicht von Bedeutung. Der iranische Islam des 19. Jh. war von einem Pluralismus gekennzeichnet, wobei einzelne Strömungen miteinander konkurrierten. Dieses pluralistische Milieu erleichterte das Entstehen der zunächst innerislamischen Bābī-Bewegung, bot aber zugleich einen Nährboden, der eine Verselbstständigung und eine Neufindung einer neuen nicht-islamischen Identität ermöglichen sollte.

II. Bahā'u'llāhs Erklärung im Riḍvān-Garten und ihre Konsequenzen

Nach den Verfolgungen, die die Anhänger des Bāb seit der Versammlung von Badasht erlitten hatten, war es größtenteils das Verdienst Bahā'u'llāhs, dass er durch sein Wirken in Bagdad in der zweiten Hälfte der 50er Jahre und zu Beginn der 60er Jahre des 19.Jh. die Gemeinde der Anhänger des Bāb erneut sammeln und stärken konnte; allerdings zog dies auch wiederum die politische Aufmerksamkeit auf sich, so dass Bahā'u'llāh und seine Anhänger – wohl auf Druck von persischer Diplomatie am Hof des Osmanenreiches in Istanbul – im Frühjahr 1863 durch die osmanische Regierung aufgefordert wurden, von Bagdad nach Istanbul zu übersiedeln. Die zwölf Tage vor der Abreise aus Bagdad, nämlich vom 22. April bis zum 3. Mai 1863,[8] sollten dabei für die weitere Geschichte der Religion einen entscheidenden Anstoß geben.

Die Tage sind durch verschiedene Vorbereitungen geprägt, zentral ist dabei die sog. Proklamation im Garten Riḍvān außerhalb von Bagdad: Einem kleinen Kreis seiner Anhänger gegenüber hat sich Bahā'u'llāh nämlich als „derjenige, den Gott offenbaren wird" (*man yuẓhiruhu 'llāh*) erklärt. Für den Bahā'ī-Glauben ist

---

7 Vgl. Stümpel 1998, S. 136, ferner ebd.: „Wiederholt schritt Ṭāhira ihrem Meister voran, indem sie in Wort und Tat eigenmächtig spätere Offenbarungen und Gebote des Bāb vorwegnahm, so dass man versucht ist, zu fragen, wer hier in wessen Dienst stand. Im Hinblick auf Alter und Ausbildung jedenfalls war sie ihm unbestreitbar überlegen."

8 Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 485; das 12-tägige Riḍvān-Fest im Gedenken an dieses Ereignis wird vom 21. April bis 2. Mai gefeiert.

dieses Ereignis von zentraler Bedeutung, was bis heute alljährlich im zwölftägigen Riḍvān-Fest gefeiert wird. Shoghi Effendi schreibt über das Geschehen im Garten Riḍvān:[9]

> Über die genauen Begleitumstände dieser epochemachenden Erklärung sind wir leider nur äußerst dürftig unterrichtet. Die von Bahā'u'llāh bei diesem Anlass tatsächlich geäußerten Worte, die Art und Weise Seiner Erklärung, der Widerhall, den sie auslöste, ihre Wirkung auf Mīrzā Yaḥyā sowie Angaben darüber, wer das Vorrecht hatte, Ihm zuzuhören: alles dies ist in ein Dunkel gehüllt, das künftige Geschichtsschreiber nur mit Mühe werden durchdringen können.

Trotz dieser einschränkenden Stellungnahme Shoghi Effendis bezüglich des Wissens über die historischen Einzelheiten der Vorgänge im Riḍvān-Garten bei Bagdad ist festzuhalten, dass diese Erklärung zunächst im kleinen Kreis geschehen ist; der Anlass dürfte dabei in der bedrängenden Situation des drohenden Exils zu sehen sein, der Bahā'u'llāh zu diesem Schritt gebracht hatte, vor der notwendigen Abreise – wenigstens in kleinem Rahmen – den Bābīs um sich über seine eigene Stellung Klarheit zu verschaffen; vielleicht nutzte er aber auch symbolisch die Situation des (erzwungenen) weltlichen Aufbruchs für den religiösen Neu-Aufbruch.[10]

Analog zur symbolischen Handlung Ṭāhiras in Badasht zur Abgrenzung der Bābīs gegenüber dem Islam ist auch die Erklärung Bahā'u'llāhs eine Abgrenzung gegenüber der Verkündigung des Bāb bzw. innerhalb der Bābī-Gemeinde. Und ebenfalls analog zu Ṭāhiras Abgrenzung vom Islam, die sie schrittweise vollzogen hat, ehe dies für die Gemeinde relevant wurde, ist sich auch Bahā'u'llāh seiner eigenen Sendung schrittweise bewusst geworden, wodurch sich seine Stellung innerhalb der Bābī-Gemeinde geändert hat, so dass er und seine Anhänger eine neue Identität gewinnen. In diesem Zusammenhang ist auch Bahā'u'llāhs Berufungserlebnis während seiner Gefangenschaft im Herbst 1852 in Teheran zu erwähnen, als er offensichtlich erstmals eine mystische Erfahrung gemacht hat, die als Ausgangspunkt seines Sendungsbewusstseins gelten kann,

---

9 Shoghi Effendi 1997, S. 121; vgl. auch Balyuzi 1991, S. 208f.

10 Eher überschätzt wurde bislang die Zeitkomponente, dass diese Erklärung 19 Jahre nach der Erklärung des Bāb im Jahr 1844 stattfand, indem auf eine unter den Bābis geläufige Symbolzahl Bezug genommen wird, wobei zugleich ausgedrückt wäre, dass das Zeitalter des Bāb nach eben 19 Jahren abgelaufen ist und das neue Zeitalter Bahā'u'llāhs beginnt. Diese Interpretation und Rechnung ist nur stimmig, wenn man das Sonnenjahr für die Argumentation zugrundelegt. Rechnet man hingegen mit Mondjahren des islamischen Kulturraumes, so fällt das Riḍvān-Ereignis im April 1863 bereits in den dritten Monat des 20. Jahres nach der Erklärung des Bāb. – Das schrittweise Bekanntwerden von Bahā'u'llāhs Selbstverständnis widerspricht dabei nicht dem im persischen Bayān (vgl. Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 478) genannten Zeitraum von maximal 19 Jahren.

auch wenn er dies mehr als ein Jahrzehnt geheimhält.[11] Aber bereits im Jahr 1862 dürfte innerhalb eines engen Kreises von Bābīs[12] um Bahā'u'llāh klar geworden sein, dass Bahā'u'llāh sich mehr und mehr seiner eigenen göttlichen Sendung bewusst wird. Im Kitāb-i-Īqān aus dem Jahr 1861/62 (1278 H.)[13] finden sich bereits einige Hinweise darauf, dass sich Bahā'u'llāh als göttlicher Gesandter versteht; eventuell wird auch bereits (kryptisch) die Erklärung im Riḍvān-Garten angedeutet, wenn Bahā'u'llāh in Abschnitt 23 dieser Schrift sagt, dass sich „von Bagdad, der ‚Stätte ewigen Friedens', sich ‚die Wasser ewigen Lebens über die Menschheit ergießen werden'".[14] Einen weiteren Hinweis für diese Entwicklung gibt ein Text, der sich auf eine zwölftägige mystische Phase zu Beginn des Monats Muḥarram bezieht, während der sich Bahā'u'llāh offensichtlich seiner eigenen Berufung als der vom Bāb angekündigte neue göttliche Gesandte bewusst geworden ist.[15] Hält man sich diese einzelnen Elemente vor Augen, so wird deutlich, dass die Verkündigung Bahā'u'llāhs, dass er der göttliche Gesandte ist, kein plötzliches Ereignis[16] war, sondern der Abschluss eines Prozesses wachsender religiöser Erfahrungen innerhalb der Bābī-Gemeinde.

Die Konsequenzen aus diesem Geschehen sind hier nur kurz zu benennen: Innerhalb der Bābī-Gemeinde bestanden zwischen Bahā'u'llāh und seinem Halbbruder Mīrzā Yaḥyā Nūrī, genannt Ṣubḥ-i-ᶜAzal, seit Mitte der 50er Jahre zunehmende Spannungen, wobei es aus der Sicht der Bahā'ī um mehr gegangen ist

11 Erst in einem seiner letzten Werke, dem „Brief an den Sohn des Wolfes", gibt Bahā'u'llāh ein Selbstzeugnis von diesem mystischen Erleben des Jahres 1852.

12 Einzelne Namen werden bei Taherzadeh 1981 in verschiedenen Zusammenhängen erwähnt, vgl. u.a. S. 44. 80. 113.

13 Zur Datierung siehe Buck 1995, S. 11f.

14 Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 280; vgl. auch Abschnitt 102, wo auf die Ablösung der Verkündigung des Bāb und auf die Außerkraftsetzung des Bayān, der zentralen Lehrschrift des Bāb, in der Zukunft durch den neuen Offenbarer angespielt wird: „Und nun bitten Wir das Volk des Bayān, alle die Gelehrten, die Weisen, Geistlichen und Zeugen unter ihnen, nicht die Wünsche und Ermahnungen zu vergessen, die in ihrem Buche offenbart sind. Lasst sie allezeit ihren Blick auf das Wesentliche ihrer Sache heften, damit sie dann, wenn Er, die Quintessenz der Wahrheit, die innerste Wirklichkeit aller Dinge, die Quelle allen Lichtes, sich offenbart, sich nicht an bestimmte Stellen des Buches halten und Ihm zufügen, was in der Sendung des Qur'ān geschehen ist." - Buck 1995, S. 246f verweist zu Recht darauf, dass vor dem Riḍvān-Ereignis der Kitāb-i Īqān noch wenig mit Bahā'u'llāh zu tun hatte, nach seiner Erklärung als Gesandter Gottes jedoch sehr viel, indem aus der Retrospektive durch die Gläubigen Aussagen des Buches neu auf Bahā'u'llāh gedeutet wurden, die - im Bābī-Kontext - noch auf den Bāb bezogen worden waren.

15 Cole 1998, S. 115.

16 Durchaus analog zum wachsenden Selbstverständnis Bābs bezüglich seiner Rolle vom „Tor zum Imam" zum „wiedergekehrten Imam" bzw. Qā'im, vgl. Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 466-474.

als bloß um die Führerschaft innerhalb der Bābī-Gemeinde.[17] Deshalb gehörte Ṣubḥ-i-ᶜAzal auch nicht zu jenem kleinen Personenkreis, dem Bahā'u'llāh in Bagdad sein Selbstverständnis als göttlicher Gesandter mitteilte. Dies geschah erst im Jahr 1866, als Bahā'u'llāh in einem Brief (*Sūrat al-amr*) seinen Halbbruder davon in Kenntnis setzte, dass er der vom Bāb verheißene *man yuẓhiruhu 'llāh* sei, „derjenige, den Gott offenbaren werde"; zugleich fordert Bahā'u'llāh seinen Halbbruder in diesem Schreiben zu einer Stellungnahme dazu auf, was dieser jedoch unterlassen hat.[18] Damit ist aber jener Schlusspunkt erreicht, der eine Entscheidung der Bābīs für Bahā'u'llāh und Ṣubḥ-i-ᶜAzals erfordert. Nach Hasan Balyuzi[19] ist dies auf den 10. März 1866 zu datieren, so dass man ab diesem Tag soziologisch von der Bahā'ī-Religion als neuer Religionsgemeinschaft sprechen muss, wodurch aus der Sicht der Bahā'ī die Bābī-Religion beendet worden ist und der Bāb nur noch als „Vorläufer" Bahā'u'llāhs seinen bleibenden Wert hat; dem wird jedoch dadurch Rechnung getragen, dass in der Bahā'ī-Theologie von der „Zwillingsoffenbarung"[20] die Rede ist, wodurch zum Ausdruck kommt, dass es letztlich ein gemeinsames Werk ist, das der Bāb und Bahā'u'llāh als Offenbarungsbringer vollbringen.

Zusammenfassend lässt sich somit festhalten, dass die „Entstehung der Bahā'ī-Religion" mit drei kontinuierlichen Daten zu verbinden ist, in denen Bahā'u'llāh schrittweise seine Offenbarung immer weiter realisiert: Die „Berufung" in den Visionen im Gefängnis in Teheran (1852), die Bekanntmachung für einen kleinen Kreis von Anhängern im Riḍvān-Garten von Bagdad (1863) und die öffentliche Verkündigung der neuen Religion in Edirne (ab 1866). In einem Brief aus dem Jahr 1886/87 benennt Bahā'u'llāh nochmals rückblickend die inhaltlichen drei Neuerungen gegenüber der Bābī-Religion, die er mit seiner Offenbarung im Jahr 1863 gebracht hat, nämlich die Abschaffung des *jihād* und die Propagierung des Friedens, ferner die Betonung, dass für einen Zeitraum von wenigstens 1000 Jahren kein neuer Offenbarer auf Erden auftreten werde und dass durch das Auftreten Bahā'u'llāhs als göttlicher Gesandter die Schöpfung erneuert wurde.[21]

---

17 Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 476.

18 Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 486f.

19 Balyuzi 1991, S. 275; vgl. Buck 1995, S. xxxii.

20 Im Begriff klingt ferner mit, dass die Geburtstage des Bāb und Bahā'u'llāhs am 1. bzw. 2. Tag des schiitischen Monats Muḥarram wie Zwillinge eng zusammengehören.

21 Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 491; Cole 1998, S. 116.

III. Zur Verallgemeinerbarkeit der beiden Bahā'ī-Beispiele

Die Theologiegeschichte (oder „Heilsgeschichte") der Bahā'ī begann in der Nacht vom 22. zum 23. Mai 1844, als sich Sayyed ᶜAlī Muḥammad Shīrāzi gegenüber Mullā Ḥusayn Bushrū'i als das „Tor zum kommenden Iman" erklärt. Dementsprechend setzt mit diesem Jahr auch der Bahā'ī-Kalender (*badī*ᶜ) ein, so dass zu Nowrūz am 21. März 2001 das Jahr 158 der Bahā'ī-Ära begonnen hat. Das Riḍvān-Ereignis vom 22. April 1863 war ein weiteres „wirkungsgeschichtsmächtiges" Datum für die Bahā'ī. Es besteht kein Anlass, an der historischen Faktizität beider Ereignisse zu den genannten Daten zu zweifeln, aber beide Ereignisse hatten im unmittelbaren Moment des Geschehens noch nicht die zentrale Bedeutung, die ihnen die spätere Geschichtsdeutung zuschrieb. Von einem soziologischen Standpunkt aus wird man sogar andere Daten und Geschehnisse – eben die vorhin dargestellten Vorgänge in Badasht bzw. im Riḍvān-Garten – als entscheidender für das Werden der Bahā'ī-Religion betrachten. Diese hier angestellte Beobachtung, welches Datum oder welches Ereignis für die Deutung der eigenen Glaubensgeschichte der Religionsgemeinschaft Relevanz bekommt, spiegelt dabei einen Prozess wider, der erkennen lässt, dass Religionsgemeinschaften ihre Geschichte weitgehend aus ihrer eigenen Binnenwahrnehmung deuten. Zugleich zeigen diese unterschiedlichen Daten (bzw. deren Deutung), dass „Ablösungsprozesse" gegenüber der älteren – und bei der Entstehung der neuen Religion zunächst auch mehrheitlichen – Religion schrittweise mit „Teilbrüchen" und „Teilkontinuitäten" vor sich gehen, durch die eine neue Religion ihre Identität sowohl nach außen als auch nach innen finden muss. Dieser doppelte Weg der Identitätsfindung war dabei an den beiden gewählten Beispielen gut sichtbar.

Betrachten wir zunächst die Abgrenzung nach außen: Im vorliegenden Fall hat die Auseinandersetzung mit der islamisch bestimmten Gesellschaft des Iran bei der Versammlung von Badasht dazu geführt, dass die Bābī-Bewegung – aus soziologischer Perspektive – zu einer neuen und eigenständigen Religion geworden ist. Zweierlei ist dabei zu beobachten: Zunächst spielt zweifellos das pluralistische Klima unterschiedlicher theologischer Denkrichtungen im relevanten Zeitraum im Iran eine Rolle, wodurch religiöse Denker auftreten und religiöse Dispute stattfinden können. Ferner ist aber entscheidend, dass jene Denkrichtung, die ihren Ausgangspunkt von der Gestalt des Bāb und seiner – zunächst bloßen – Neudeutung des Islam nahm, durch den Schritt einer eindeutigen Abgrenzung eine eigenständige und nicht-islamische Identität gefunden hat. Dadurch kam es an Stelle einer „Reform" zum Bruch mit der islamischen Umwelt, der den Anspruch auf Eigenständigkeit auch umzusetzen schaffte. In dieser Hinsicht unterscheidet sich dieser Prozess innerhalb der Bewegung der Anhänger des Bāb von anderen innerislamischen Strömungen des 19. Jh. (z.B.

der Shaykhiyya oder etwas später der Ahmadiyya), die einen analogen Abgrenzungsprozess nicht vollzogen haben und dadurch marginale islamische Richtungen geblieben sind.

Verallgemeinernd - d.h. in einer Sichtweise, die weitere religionsgeschichtliche Vorgänge bei der Entstehung auch anderer Religionen mitbedenkt - kann man daraus ableiten, dass die völlige Abgrenzung oder der Bruch mit der Mutterreligion nicht das einzige mögliche Modell ist. Aus der Religionsgeschichte der beiden letzten Jahrhunderte kann man etwa die Abgrenzung der Kirche Jesu Christi der Heiligen der Letzten Tage oder von Jehovas Zeugen gegenüber anderen christlichen Gemeinschaften zum Vergleich heranziehen; beide Gruppen distanzieren sich zwar von der christlichen Umgebung, verstehen aber ihre eigene Identität ausdrücklich als christlich. Besser vergleichbar zur frühen Bahā'ī-Geschichte scheint mir hingegen beispielsweise der Vorgang in der Vereinigungskirche in Bezug auf die christliche Umgebung zu sein, der Reverend Moon zunächst zugehörig war; dadurch sind zwar christliche Motive auch im Lehrsystem der Vereinigungskirche (analog zu islamischen Elementen innerhalb der Bahā'ī-Religion) vorhanden, die Kirche versteht sich jedoch als eigenständige (und nach-christliche) Religion. - Trotz der durchaus unterschiedlichen Formen der Identitätsfindung gegenüber der jeweiligen „Mutterreligion" führen dabei sowohl der Bruch (oder auch die beanspruchte Fortsetzung der - verbesserten oder reformierten - „Mutterreligion") zu Reaktionen auch von Seiten der älteren Religion auf die Neureligion, so dass für die religionswissenschaftliche Beschreibung methodisch daraus die Berücksichtigung mehrfacher Wahrnehmungen resultieren muss. Sowohl die Deutung des Gläubigen als auch die Sichtweise des theologisch-apologetischen Bekämpfers ist dabei zu beachten; beide sind klar (und aus ihrer jeweiligen Warte zu Recht) von unterschiedlichen Interessen in ihrer Wahrnehmung der Ereignisse des Entstehungsprozesses (einschließlich seiner Wirkungen) geleitet. Der Religionswissenschaftler wird dabei nicht nur diese unterschiedliche Interessensgeleitetheit seiner „Informanten" oder Quellen zu berücksichtigen haben, sondern sollte sich - dies gilt prinzipiell für jede religionswissenschaftliche Forschung - gerade an Hand solcher konkreten Situationen immer wieder vergegenwärtigen, dass auch er sich selbst aus einer (unbewussten) Interessensgeleitetheit[22] an seinen Forschungsgegenstand nähert, die den Blick und die Analyse verfälschen kann.

Zurück zur Konkretisierung auf das Bahā'ī-Beispiel: Die Bahā'ī-Theologie bewertet die Ereignisse von Badasht als Bruch mit dem islamischen Religions-

---

22 Zur Interessensgeleitetheit oder „geistigen Voreingenommenheit" vgl. Hutter 2000, 122–126; man darf hier aber auch auf den aus der Religionsgeographie entlehnten Begriff „mental map" (Hoheisel 1988, S. 118f) verweisen, da auch der Religionswissenschaftler seine „geistigen Landschaften" mitbringt, die nicht nur von direkten Erfahrungen, sondern eben auch von jenem (eigenen) Kulturgut geprägt sind, das er durch Sozialisation aufgenommen hat.

gesetz, hält aber insofern eine Kontinuität zur Religion des Islam aufrecht, als nach der Bahā'ī-Theologie alle Religionen eins sind. Die islamische Sichtweise bewertet dieselben Ereignisse als Abfall vom Islam, wobei trotz dieses Bruches die Konsequenzen aus dem islamischen Religionsrecht gegenüber den Bahā'ī eingefordert werden, indem islamische Autoritäten die Todesstrafe wegen Glaubensabfall gegenüber Bahā'ī aussprechen und vollziehen. Beide Sichtweisen werden dabei aus dem Interesse der jeweiligen Religion erklärbar, dürfen aber nicht die religionswissenschaftliche Analyse leiten. Im konkreten Beispielfall resultiert daraus, dass das Geschehen in Badasht einen Bruch zwischen den Anhängern des Bāb und dem Islam bedeutet, wodurch auch die Kontinuität der Gültigkeit islamischer Gesetze zu Ende kommt, so dass daraus auch aus islamischer Perspektive letztlich keine Ansprüche mehr erhoben werden dürfen. Zugleich resultiert daraus aber auch, dass – wegen der konsequenten Abgrenzung vom Islam – religionsgeschichtlich die Überzeugung der Bahā'ī, dass alle Religionen eins sind und daher auch der Islam als Religion seinen Platz in der Bahā'ī-Religion hat, nicht unproblematisch ist,[23] wenn man berücksichtigt, dass Religionen neben der theologischen auch immer eine wesentliche soziologische Komponente haben.

Auf welche Weise die Identitätsfindung einer Religion nach innen geschehen kann, zeigt das Beispiel der Ereignisse im Riḍvān-Garten. Aus der Sichtweise der Bahā'ī haben sich dabei jene Anhänger des Bāb, die sich der Neuinterpretation seiner Lehren durch Bahā'u'llāh nicht angeschlossen haben, von der Religion abgespalten (als Azalīs),[24] aus der Sicht der Anhänger Ṣubḥ-i-ᶜAzals sind Bahā'u'llāhs Anhänger diejenigen, die die Religion des Bāb verfälscht und verlassen haben. Beide konkurrierenden Gruppen bringen ihre unterschiedliche Wahrnehmung und Interessenlage bezüglich desselben Ereignisses innerhalb einer Gemeinde zum Ausdruck und gewinnen dadurch voneinander getrennte Identitäten. Diese gegenseitige Abgrenzung zweier Richtungen, die zunächst innerhalb einer gemeinsamen Gemeinde bestanden haben, ist dabei vom methodischen Standpunkt aus besonders interessant, da sich daran wiederum ein Zweifaches beobachten lässt. Einerseits wird – in unserem konkreten Beispiel eben im Jahr 1866 – aus dem Prozess der inneren Abgrenzung eine Abgrenzung nach außen, indem wechselseitig der jeweils andere Teil der Gemeinschaft als Außenwelt gesehen wird, von der man sich absetzen muss, wodurch dieser Abgrenzungsprozess die Identitätsfindung wesentlich mitbestimmt. Andererseits halten aber zugleich beide voneinander getrennten Gruppen die Kontinuität

---

23 Vgl. Hutter 1998, S. 78f.

24 Ein kurze historische, wenngleich aus Bahā'ī-Perspektive verfasste Darstellung zum unabhängigen Weiterwirken der Azalīs bietet Schaefer/Towfigh/Gollmer 1995, S. 497–502.

zum gemeinsamen Ursprung[25] aufrecht, obgleich die Art und Weise, wie man diese Kontinuität darstellt, divergieren mag. Aus dem Festhalten an der tatsächlichen oder fiktiven Kontinuität können dabei Ansprüche abgeleitet werden, die – im Falle der Verwirklichung oder Akzeptanz durch Gemeinschaftsmitglieder – das Selbstverständnis der Gemeinschaft prägen. Am deutlichsten wird dies in unserem historischen Beispiel der Ereignisse im Riḍvān-Garten daran, dass sich Bahā'u'llāh dort als derjenige erklärt, dessen Kommen vom Bāb angekündigt wurde. Bahā'u'llāhs Anspruch, der erwartete göttliche Gesandte zu sein, kann deshalb von den Anhängern des Bāb akzeptiert werden, weil dieser Anspruch - obwohl er nach der Theologie der Bahā'ī als völlig neuer Abschnitt der Geschichte gedeutet wird – die Kontinuität des vom Bāb Verkündeten darstellt, indem sich Bahā'u'llāh auf bekannte Aussagen des Bāb beruft. Anders – und generalisierend – formuliert heißt dies aber zugleich, dass es für die Positionsbestimmung innerhalb einer Religion(sgemeinde) wesentlich sein dürfte, die Rolle der (vermeintlichen) Tradition oder Kontinuität nicht zu unterschätzen, da auch Neuerungen – und als solche kann man auch den im Riḍvān-Garten verkündeten Anspruch Bahā'u'llāhs bewerten – umso mehr Aussicht auf Akzeptanz haben, wenn sie im religiösen Kontext nicht als Bruch erscheinen.

IV. Versuch eines Resumees

Bei der Entstehung von Religionen spielen zweifellos eine Reihe von Faktoren eine Rolle, wobei es nicht die Absicht dieses kurzen Beitrags war, im Einzelfall gesellschaftliche oder politische Faktoren einerseits, religiös-individuelle Faktoren andererseits zu untersuchen. Vielmehr ging es darum zu zeigen, welche Vorgänge zur Identitätsfindung einer „neuen" Religion gegenüber ihrer (religiösen) Umwelt beitragen. Ausgehend vom Beispiel der Bahā'ī-Religion, aber auch auf andere Fälle übertragbar, ließ sich dabei feststellen, dass die Identitätsfindung sowohl gegenüber der Außenwelt in Form der Abgrenzung bzw. des Bruches mit der älteren religiösen Tradition geschehen muss, als auch innerhalb der Gemeinde, wobei bei solchen internen Identitätsprozessen das Festhalten der Kontinuität hervorzuheben ist. Aus der Spannung der Polaritäten außen und innen sowie Abbruch und Kontinuum gewinnt dabei die Geschichte der Religionen ihre Dynamik, die auch weiterhin neue Religionen entstehen lassen wird.

---

25 Ob dabei ausdrücklich geleugnet oder bloß verschwiegen wird, dass die „konkurrierende" Gruppe denselben Ursprung hat, ist dabei nicht von grundsätzlicher Bedeutung.

Literaturverzeichnis

Balyuzi, Hasan M. 1991. Bahā'u'llāh. Der Herr der Herrlichkeit. Hofheim.

Buck, Christopher 1995. Symbol and Secret. Qur'an Commentary in Bahā'u'llāh's Kitāb-i Īqān. Los Angeles.

Cole, Juan R.I. 1998. Modernity and the Millennium. The Genesis of the Baha'i Faith in the Nineteenth-Century Middle East. New York.

Hoheisel, Karl 1988. Religionsgeographie, in: Hubert Cancik/Burkhard Gladigow/Matthias Laubscher [Hg.]: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 1. Stuttgart, S. 108–120.

Hutter, Manfred 1998. Fortschreitende Offenbarung und Absolutheitsanspruch in der Bahā'ī-Religion, in: Bärbel Köhler [Hg.]: Religion und Wahrheit. Religionsgeschichtliche Studien. Festschrift für Gernot Wießner zum 65. Geburtstag. Wiesbaden, S. 71–80.

Hutter, Manfred 2000. Religionswissenschaft als Annäherung an Fremdes, in: Wolfgang Weirer/Reinhold Esterbauer [Hg]: Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung. Graz, S. 117–130.

Schaefer, Udo 1995. Beyond the Clash of Religions. The Emergence of a New Paradigma. Prague.

Schaefer, Udo/Towfigh, Nicola/Gollmer, Ulrich 1995. Desinformation als Methode. Die Bahā'ismus-Monographie des F. Ficicchia. Hildesheim.

Shoghi Effendi 1997. Gott geht vorüber, 3. revidierte Auflage, Langenhain [zitiert nach der CD-ROM Bahā'ī-Literatur. Hofheim 1998].

Smith, Peter 1996. Short History of the Bahā'ī Faith. Oxford.

Stümpel, Isabel 1998. Ṭāhira Qurrat al-ʿAin, in: Christoph Bürgel/Isabel Schayani [Hg.]: Iran im 19. Jahrhundert und die Entstehung der Bahā'ī-Religion. Hildesheim, S. 127–143.

Taherzadeh, Adib 1981. Die Offenbarung Bahā'u'llāhs. Bd. 1: Baghdad 1853–1863. Hofheim.

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 436–441

Der Name des Donners. Zum sprach- und religionsgeschichtlichen Hintergrund zweier altskandinavischer Theonyme

VON PETER JACKSON

François-Xavier Dillmann hat in einem kurzen und doch erschöpfenden Artikel aus dem Jahr 1994 (RGA, Bd 9) ein in der altnordischen Literatur erkennbares Götterpaar Fjǫrgyn (f.) und Fjǫrgynn (m.) diskutiert. Es ist nicht nötig, hier alles das zu wiederholen, was der Artikel an quellenkritischem und forschungsgeschichtlichem Detailreichtum bietet; es genügt die Feststellung, daß die zwei Gottheiten eine unbedeutende Rolle in der altisländischen Mythographie und mythologischen Dichtung gespielt haben. Das ist auch der Grund dafür, daß die schon geführten Diskussionen hauptsächlich von der Etymologie der Namen ausgehen. Unter Hinweis auf einen mit Þórr vergleichbaren baltischen Donnergott (altpreußisch *Percunis*, litauisch *Perkūnas*, lettisch *Pērkons*), dessen Name wahrscheinlich mit Fjǫrgynn etymologisch identisch ist, wurde die im Vergleich zu Þórr periphere Rolle Fjǫrgynns manchmal als Zeichen einer sog. Hypostasierung aufgefaßt. Auf Grund der Umstände, daß es keine literarischen oder toponymischen Hinweise gibt, die auf einen Kultus dieser Gottheiten hindeuten, und auf Grund der Tatsache, daß Þórr schon früh in der germanischen Religionsgeschichte eine zentrale Position besaß, fühlt sich Dillmann veranlaßt, ein skeptisches Verhältnis gegenüber dieser Spekulation über eine Hypostasierung einzunehmen. Weitere Versuche in diese Richtung sind jedoch eine Voraussetzung, um überhaupt beweisen zu können, daß der germanische Donnergott nicht nur *typologische*, sondern auch *genetische* Gegenstücke bei anderen indogermanischen Völkern hatte. Bei solchen Bemühungen erwartet man nämlich auch, daß der Name des Donners und die sprachgeschichtliche Entwicklung seiner Epitheta berücksichtigt werden. Unter Hinweis auf bisher unbeachtete Quellen zu diesem Problem werde ich hier versuchen, einen kleinen Schritt in diese Richtung weiterzugehen.

Bekannt ist die Tatsache, daß die zwei vedischen Gottheiten Indra und Parjanya nicht nur äußere Ähnlichkeiten aufweisen, sondern im Veda auch explizit als Gegenstücke von einander dargestellt werden. Zusätzlich kommt Parjanya im Atharvaveda-Paippalāda (= AVP) formelhaft als „Schlangentöter"

vor (siehe unten). Man vergleiche hier die Untersuchungen zur Formel *áhan áhim* von Calvert Watkins.[1] Vor kurzem hat auch Alexander Lubotsky darauf hingewiesen, daß der indoiranische Göttername **indra* aus phonologischen Gründen als Lehnwort zu betrachten sein könnte.[2] Es gäbe also mehrere Indizien dafür, Parjanya als die Hypostase von Indra anzunehmen.

Ungeachtet der Hinweise auf diese Interferenzen und Hypostasierungen in der altindischen oder indoiranischen Religionsgeschichte erscheint Parjanya als eine mögliche Weiterbildung eines altertümlichen, auch in Nord- und Westeuropa überlieferten Donner- und Eichengottes. Typische onomastische Merkmale solcher Fortsetzer sind die Wurzel **per-* (oder mit Wurzel-Erweiterung **per-g-* ~ **per-k-*[3]) und das in indogermanischen Götterepitheta auch sonst vorkommende Possesivsuffix **-no-* (**-Hno-*). Zum gleichen Bereich gehörte vielleicht auch der anatolische Wettergott **tarḫunt-* bzw. **tarḫunna-*, dessen Name sowohl pragmatisch und semantisch als auch morphologisch mit dem der **per*-Gottheiten vergleichbar ist. Andere, vom Bereich der Mythologie oder Volkskunde ausgehende Ähnlichkeiten sind schon mehrmals untersucht worden.[4] Beachtenswert ist einerseits die Verbindung des Gottes mit dem Blitz, dem Baum und der Schlange, anderseits seine mit der Erde identische Gattin (bzw. Gegenstück). Die Auffassung, der Pflanzenwuchs sei durch Kopulation der beiden Gottheiten entstanden, zeigt sich nicht nur im Veda, sondern auch in den slavischen Quellen.[5]

Wie Watkins mehrfach nachgewiesen hat, ist die Haupttat des indogermanischen Schlangentöters als dichtersprachliches Versatzstück überliefert. Im Brennpunkt der Formel, die als Mythosrudiment aufzufassen ist, stand die semantisch markierte Wurzel **g^{wh}en-* „totschlagen, töten". Die Formel wurde nicht nur als Teil eines Berichts benutzt, sondern auch in Form eines Epithetons oder Epiklesis eingekapselt, vgl. beispielsweise vedisch *vr̥trahán-* („Vr̥tratöter" = Indra) oder avestisch *vərəθraγna-* („den Angriff zurückschlagend"), griechisch 'Αργεϊφόντης „Argostöter", altisländisch *orms einbáni* („der einzige Töter der Schlange" = Þórr). Eine ererbte Bezeichnung der Schlange ist möglicherweise in der vedischen und altisländischen Dichtersprache überliefert, und zwar als ein metonymischer Hinweis auf ihre Windungen oder Biegungen (**b^{h}eu̯g^h*). Vgl. die folgenden Passagen:

1 Watkins 1995, S. 304–320 (*et passim*).
2 Lubotsky (in Vorbereitung).
3 Mayrhofer 1996, s.v. *parjánya-*.
4 Jakobson 1985a, S. 3–53, 1985b, S. 3–11.
5 Ibid.

(Eystein Valdason, 10. Jahrhundert)

Leitá brattrar brautar / baug hvassligum augum, / œstisk áðrat flausti / ǫggs búð, faðir Þrúðar.

Der Vater Þrúðs [Þórr] schaute mit scharfen Augen auf den Ring (*baug*) des steilen Weges [das Land] bis die Wohnung des Fisches [See] das Boot überfloß.

(RV 5,29,6ab)

náva yád asya navatíṃ ca bhogā́n sākáṃ vájreṇa maghávā vivṛ́ścát |

Als der Gabenreiche dessen neunundneunzig Windungen (*bhogā́n*) [des Vṛtra] auf einmal mit der Keule zerhieb (Geldner).

Es zeigt sich deutlich, daß die äußere Ähnlichkeit zwischen Indra, Parjanya und Þórr auch von der Formelsprache gestützt wird. Man muß sich jedoch fragen, wieso der Name des vedischen Donnergottes Parjanya nicht mit Þórr, sondern eher mit den zwei ihm verwandten, ganz inaktiven Gottheiten Fjǫrgyn und Fjǫrgynn vergleichbar ist. Als eine Erklärung dafür möchte ich hier anführen, daß das Wort Þórr aus indogermanistischer Sicht ein dichtersprachliches Relikt sein könnte, das aber sehr früh als Eigenname verstanden worden ist. Indra könnte seinerseits, wie schon oben angedeutet wurde, als eine sekundäre Erscheinung im Bereich des Indoiranischen betrachtet werden, die gewisse Merkmale durch Abspaltung von Parjanya übernommen hat. Um das ganze Argument noch wahrscheinlicher zu machen, möchte ich schließlich auf einen gleichartigen, schon bekanntgewordenen Fall von Spaltung und Fossilisierung im römischen Pantheon hinweisen.

Wenn wir uns der etymologischen Betrachtung zuwenden, dann sind Þórr und seine Vorgänger (voralthochdeutsch *þonar*, angelsächsisch *Thunaer*, altenglisch *þunor* und runisch-dänisch *þur* < entweder urgermanisch **þunraz* (> *þórr*, *þur*) oder **þunaraz* (*þonar*, *Thunaer*, *þunor*) sicher mit einer idg. Wurzel **(s)tenh₂-* „donnern" in Verbindung zu bringen. Das vorgermanische Rekonstrukt wäre **(s)tn̥h₂-(o)ro-*. Der Name findet vielleicht doch eine außergermanische Entsprechung in einer keltischen Inschrift von Chester,[6] in der eine sonst unbekannte Gottheit *Tanaros* (wenn nicht zu *Taranis* zu stellen) mit Jupiter identifiziert wird. Man denke auch an Jupiter *Tonans* (was die Wortbildung betrifft vgl. auch *tonītrus*, *tonitrator*), dem zu Ehren Augustus auf dem Capitol einen Tempel errichtete. Die Gottheit ist allerdings keine altrömische. Ein diesen Namen zugrundeliegendes Verbum ist zweifelsohne im Vedischen (*√STAN: stanay°*) und Lateinischen (*tonāre*) fortgesetzt.[7] Auch iranische (neupersisch *tandar*), griechische (τέννει) und hethitische (*tetha*) Reflexe wären zu

6 Corpus Inscriptionum Latinarum, IL 7, 168.

7 Grundlegend ist Narten 1993.

diskutieren. Bleiben wir aber beim Vedischen, wo sich gewisse Passagen als besonders beachtenswert zeigen. Wichtig ist dabei das Vorkommen eines vom Präsensstamm der vedischen Wurzel gebildeten Substantivs, das nur einmal als *stanayitnú-* (mit *s*-mobile) im R̥gvedasaṃhitā (= RV) belegt ist (5,83,6 [an Parjanya]), sonst zweimal als *tanayitnú-* (4,3,1 [an Agni]; 10,66,11 [an alle Götter]). Die Stelle in RV 5,83,6 lautet:

> *divó no vr̥ṣṭím maruto rarīdhvam prá pinvata vŕ̥ṣṇo áśvasya dhā́rāḥ* |
> *arvā́ṅ eténa stanayitnúnéhi apó niṣiñcánn ásuraḥ pitā́naḥ* ||
>
> Ihr Marut, spendet uns des Himmels Regen, lasset des Hengstes [= Parjanya] Strahlen hervorquellen. Komm näher mit diesem Gedonnere [= Parjanya], die Wasser herabgießend, unser Vater Asura [= Parjanya] (Geldner).

Ein anderes interessantes Beispiel ist in dem noch nicht vollständig bearbeiteten Text der Paippalāda-Atharvaveda-Rezension (AVP) zu finden (2,70,4). Hier geht es darum, daß der Anbeter um Schutz vor einigen Eigenschaften des angebetenen Gottes (vgl. RV 5,83,7) bittet:

> *abhikrandāt stanayitnor avasphūrjād aśanyā uta* |
> *devā maruto mr̥ḷata naḥ pātu no duritād avadyāt* ||
>
> Vor dem Brüllen, vor dem Donnern, vor dem Niederprasseln und vor dem Blitzschlag, - göttliche Maruts, seid uns gnädig - vor Verfehlung, vor Schande soll er [= Parjanya] uns schützen (Zehnder).

In demselben Hymnus heißt es auch, daß sich Parjanya's Gattin, die mit der geschlechtsreifen (eigentlich „menstruierenden") Erde identifiziert wird, auf Parjanya freut (2), daß er die Schlange (*ahi-*) weggeblitzt (*apādyaud*) hat (1) und die Schlange (*ahi-*) mit dem Blitz (*vidyutā*) erschlage (*jahi*) (3). Man vergleiche den letzten Satz mit den im RV mehrmals vorkommenden Sätzen der Art *hántā vr̥trám vájreṇa* (6,44,15b), *áhim vájreṇa ... ví vr̥ścaḥ* (4,17,7d), mit Hilfe derer die mythische Tatsache, daß „Indra die Schlange mit seinem Waffen schlug", sprachlich realisiert und ausgeschmückt wird. Obwohl sie nicht auf eine ältere Sprachstufe hinweist, wirkt die AVP Parjanya-Hymne wie eine Reminiszenz der vorvedischen Verhältnisse, in denen die später zwischen Indra und Parjanya geteilten Merkmale noch allein auf Parjanya vereinigt waren.

Um an das Hauptproblem dieses Aufsatzes wieder anzuknüpfen, möchte ich *stanayitnú-*, neben anderem weniger spezifischen Gebrauch in der vedischen Dichtersprache als Epitheton der Gottheit Parjanya auffassen. Da Parjanya schon im RV als obsolet erscheint, läßt sich auch annehmen, daß dieser Gebrauch zusammen mit anderen typischen Merkmalen der Gottheit (darunter auch *g^{wh}en-*) in tiefe Vergangenheit zurückreicht. Unter solchen Umständen scheint die Vorstellung plausibel, daß die germanischen Stämme, als Träger einer

indogermanischen, letzten Endes auch mit den vedischen Hymnen verwandten Sakraldichtung, hinter dem **(s)tenh$_2$-* enthaltenden Epitheton eine selbständige Gottheit gesehen haben, d.h. **þunraz* oder **þunaraz*. Die genealogische Verbindung zwischen Þórr und Fjǫrgyn, die als Mutter des Donners galt, zeigt deutlich, daß die zwei Gottheiten, auch noch ziemlich spät, zum selben mythischen Bereich gehörten. Solche Spaltungen und Fossilisierungen sind normale Effekte jeder mündlichen Erinnerungskultur, die sich im Spannungsfeld zwischen Traditionszwang und geistiger Beweglichkeit ihrer Träger bewegt.

George E. Dunkel hat in seiner 1990 veröffentlichten Antrittsrede bemerkt, daß das Epitheton einer Gottheit durch „Verstärkung", was hier „gewissermaßen als Gegensatz der Bedeutungsabschwächung" (10) aufgefaßt wird, eine Spaltung im Pantheon verursachen kann. Dadurch läßt sich der lateinische Göttername Venus, deren vedischer Vorläufer als Attribut der Göttin Uṣas (vgl. lateinisch Aurora) erscheint (*vánas-* [10,172,1a[8]] „Begierde"), als ein ursprüngliches Epitheton der Morgenröte erklären. Ein weiteres Beispiel für diese Erscheinung ist die schon seit langem bekannte Tatsache, daß der Name des mitteliranischen und armenischen Kriegsgottes (baktrisch ορλαγνο, mittelpersisch *wahrām*, armenisch *vahagn;* vgl. auch avestisch *vərəθrayna-*) dem vedischen Epitheton *vṛtrahan-* (= Indra) entspricht, obwohl auch Indra als Name eines selbständigen dämonischen Wesens schon im Iranischen belegt ist. Man kann deshalb eine gleichartige Spaltung durch Verstärkung eines Epithetons im Fall der zwei Theonyme Þórr und Fjǫrgynn annehmen.

VARIANTE 1 (Kontinuität)		VARIANTE 2 (Spaltung)	
*pergénio̯- *(s)tenh$_2$-	~	*perkʷúh$_3$no- *(s)tn̥h$_2$-(o)ro-	
			
parjánya- stanayitnú-		Fjǫrgynn	Þórr

Die Dynamik solcher Prozesse muß aber nicht nur in einer Spaltung resultieren, sondern kann umgekehrt auch zu Kontaminationen führen. Siehe zum Beispiel den als Epitheton von Zeus aufgefaßten griechischen Namen Κεραυνός (~ **per(k)au̯nos*) oder den Gebrauch des altisländischen *týr* als Epitheton anderer Gottheiten (beispielsweise *Hanga-týr* [= Óðinn]) denn Týr, Fortsetzer des indogermanischen Himmelsgottes **di̯ḗu̯s*. Welche neuen Aspekte eine tiefere Behandlung solcher Phänomene im Gesamtzusammenhang ermöglichen können, wird die Zukunft lehren.

8 *ā́ yāhi vánasā sahā́* „Komm her (Uṣas) mit (deiner) Begierde".

Bibliographie

Dillmann, François-Xavier 1994. „Fjǫrgyn, Fjǫrgynn", Reallexikon der Germanischen Altertumskunde, Band 9, 2. Aufl., hg. v. Heinrich Beck et al. Berlin/New York, S. 151–155.
Dunkel, George 1990. „Vater Himmels Gattin", in: Die Sprache 34,1, S. 1-26.
Jakobson, Roman 1985a. „Contributions to Comparative Mythology", in: Selected Writings 7, Teil 2, S. 3-53.
Jakobson, Roman 1985b. „Slavic Gods and Demons", in: ibid., S. 3-11.
Lubotsky, Alexander (in Vorbereitung). „Loan words in Indic and in Indo-Iranian", XI. Fachtagung der indogermanischen Gesellschaft. Halle/Saale, 22. 9. 2000.
Mayrhofer, Manfred 1996. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen 2. Heidelberg.
Narten, Johanna 1993. „Ved. *stányati*, gr. στένω etc.: idg. ‚donnern' und ‚stöhnen'", in: Indogermanica et Italica: Festschrift f. H. Rix zum 65. Geburtstag. Innsbruck, S. 314–339.
Watkins, Calvert 1995. How to kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics. New York und Oxford.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 442-463

Ritual and Everyday Life - The Archaeologist's Interpretation

BY ANDERS KALIFF

Archaeological interpretations are usually performed based on a very incomplete find material. Even so, certain objects and activities are seemingly easy to recognize, such as dwelling quarters, cattle byres, cooking areas, furnaces, wells etc. Common activities that also exist in later periods seem relatively easy to interpret. Interpretations of beliefs and outlook bring another set of problems. It is usually hard enough to understand the different ways of thinking of people of our own time, even though we have access to direct information and contact with the people whom we wish to understand. It can seem almost impossible to reconstruct e g religious perceptions in a prehistoric society without any written sources based only on material culture. At the same time, there is no reason to doubt that religious beliefs played an important part and that activities, which were based on these beliefs, have left traces in the material remains. The questions are how to separate them from other types of constructions and how to perform a reasonable interpretation.

The prehistoric graves appear as sources suitable for interpretations of religious perceptions. One reason for this is that there is a high frequency of graves, which makes the material suitable as a basis for general conclusions. Another reason is that graves often contain objects. Both the grave and the burial ritual are based on the contemporary eschatological perceptions. Few other archaeological objects bring us so close to the prehistoric people and their religious beliefs. However, burial excavations can never form the only archaeological way to a wider understanding of the character of the religion. The burial ritual does not mirror the whole religion, but only certain perceptions.

Activities of cult appear in different levels of a society, as a private cult and as a collective cult on a societal level. I here define cult as all types of activities related to religious practise. Even though the cult meaning of certain find contexts can seem obvious, it is often difficult to interpret the exact meaning of these activities. The following questions illustrate the problem: Has an object found in a grave been laid there as a sacrifice to a god or as grave goods for the use of a dead person? Should a few fragments of burnt human bones in a stone setting be seen as a grave in our modern use of the term or do they mean some-

thing else? Does an animal bone deposit constitute traces of a sacrificial slaughter, or simply a slaughter without any ritual significance? It can be very difficult to interpret the exact meaning of remains that are not clearly practical-functional, even though the remains as such can be very easy to discern.

Deposited objects of status or of other character that have been found e g in bogs and wetland or in other specially chosen places probably reflect collective offerings made by a relatively high stratum in society. More people than who lived on a single farm unit would have contributed to the sacrificial object and place of offering, perhaps as large a group as a whole region or a tribe. Rock art areas are another type of places, which constitute examples of a cult performed at a similar level in society. The locations of pronounced ritual places in the landscape and the low frequency of distribution make it probable that larger groups of people gathered here for cult purposes. At the same time, it is likely to presume that most of the cult actions took place in private or at a lower collective level. Such a cult would have been more incorporated in everyday life and would have a larger importance for the daily life of individuals. This level of cult could have consisted of a single farm unit or a smaller group of farms. Thus, the prehistoric settlement sites would be suitable investigation objects for tracing such activities.

Although it would be possible to conclude that different cult activities were common in Pre-Christian Scandinavian society, interpretations of such activities are rare in studies of settlement sites. There could be several reasons for this, one being that traces of cult activity can be difficult to separate from other remains, or that most of these activities have left traces too faint for us to discern. Another reason for the missing interpretations could be that settlement archaeology does not often include the aim of documenting traces from ritual activities, and researchers have not been sufficiently enough prepared to observe and interpret such activities.

An important question in this context is whether it is meaningful to divide the ancient remains into different categories such as ritual and functional activities. The division could reflect our own time rather than the prehistoric society we aim to interpret. It is likely that the everyday activities in prehistoric Scandinavia were permeated by religious perceptions and beliefs.[1] Low-technological societies rarely have a division between functional and ritual activities like our modern societies. The religious perceptions constitute a model of explanation for existence and no part of reality is interpreted outside this. From that perspective, a cult activity also becomes a functional activity, since it is performed with the clear aim of producing something.

---

1 c f Fabech 1991; Kaliff 1997.

It is important to emphasise that a society's religion can never be studied in a meaningful way unless we do not also consider other aspects. Knowledge of religious perceptions and beliefs adds a dimension and a perspective on the other areas of society, just as a study of our own society would fail if our perceptions could not be mapped. Contemporary Western tradition is mainly based on the natural sciences. Although religious models for perceptions and beliefs exist also in our time, these have lost importance as secularisation has increased. If a future archaeologist were unable to trace our scientific beliefs, it would be difficult to create a meaningful picture of the 20th Century cultural traditions in Western Europe. Religious perceptions in traditional societies function in a similar way. If they cannot be traced, we lose an important part of the understanding of the society.

Thus, it is also important that studies of prehistoric religious beliefs are based on the same empirical groundwork as studies of other societal activities. The starting point for an archaeological interpretation of religious activities continues to consist of the archaeological source material and the field investigation.[2] Interpretations and analogical conclusions must be based on the same principle as special studies of other societal aspects. If this is the case, there is no reason why archaeological interpretations of religion should be more uncertain than interpretations of other factors in society.

Different traces of rituals and cult usage

Late Iron Age settlement sites investigations have increasingly consisted of remains of cult activities, as opposed to investigations of earlier periods. This is mainly valid for remains in chieftain environments and in places, which are normally referred to as central places. During recent years, the functions of the hall constructions have been studied partly from their function within the cult. This has been the case in the treatment of the finds from Borg at Lofoten, Slöinge in Halland, Sanda in Uppland and not least Gamla Uppsala. Special cult constructions have also been noted such as the one at Borg near Norrköping and at Sanda in Uppland, as well as finds of gold foil figurines (guldgubbar) and amulet armlets.[3]

The traditions of cult and sacrifice in the Late Iron Age are well documented in the important written comparative material in the Icelandic manuscripts from the Early Middle Ages: the Edda poetry, the skaldic songs, the early medieval

---

2 c f Renfrew & Zubrow 1994.

3 e g Stamsø Munch 1991; Duszco 1993; Lindeblad, Lundquist & Nielsen 1996; Åquist 1996; Herschend 1997; Hultgård 1997.

laws and to a certain extent, the sagas. The presence of at least fragmentary descriptions of cult activities and perceptions of faith are in my opinion an important reason to the more common appearance of concrete archaeological interpretations of such activities in the Late Iron Age than in studies of earlier periods. The written sources contain information that can be compared with the archaeological finds. However, very little is known about the design of the cult tools and the tradition of sacrifice even from the Late Iron Age. Early skaldic songs and written laws constitute an authentic source material for the history of religion, but the information is very brief. The sagas, which were written down later and are to a varying degree literary in form and design are not authentic in the same way, but can still contain information which can be of interest. The source value of this literary material for interpretations of ancient Scandinavian cult from a perspective of history of religion has been discussed several times by Anders Hultgård.[4]

The fact that interpretations of settlement remains from earlier periods rarely include traces of cult activities and cult places probably depends on the lack of comparable written sources. The existing information from authors belonging to the contemporary classical era such as Tacitus or Caesar is often vague on religion and cult. Furthermore, these often treat Celtic or Continental Germanic situations, which can or cannot be transposed on to Scandinavia. The interpretations of the Ancient Scandinavian religion from earlier periods are thus dependent on the material remains and conclusions drawn by analogy. It is not clear for which types of traces the modern archaeologist should search. There is also a widely spread but rarely expressed opinion among field archaeologists that the simplest interpretation of the function of a construction is a priori that of a profane type. It is possible that we would like to see the prehistoric people as we see ourselves, rational in the way we consider rational.

Some traces of cult activities in settlement sites from the Late Bronze Age and Early Iron Age have been noted, such as cult buildings, sacrificial pits and ritual objects.[5] The facts that graves and settlements are located close to each other and that graves often overlay ruins of house constructions have also been connected to religious perceptions and the worship of the dead ancestors.[6] Cup marks are one type of rock art that can be found in different settings, both on settlement sites and in grave fields. The cup mark locals can vary very much in size and extent. They can appear singly on loose rocks or in groups of several hundred on permanent rock. The presence of cup marks in both grave fields and settlements could indicate that similar cult activities have occurred in both

---

4 e g 1993 and 1996.

5 i a Björhem & Säfvestad 1993; Kaliff 1995; Stålbom 1997.

6 c f Baudou 1989 and 1991; Jembert 1993.

places. The pattern seen in large cup mark systems have been compared to the presence of ritual geometrically constructed fire place systems which can be found in southern Scandinavia and on the Continent during the Late Bronze Age and Late Iron Age. This type of ritual fireplace systems has recently been treated by Raimond Thörn, who bases his studies i a on the German scholar Werner Krämer's work[7] on in Central Europe.[8]

Yet another type of ancient remains which is present both in the settlement sites and on the grave fields are the very complex piles of fire-cracked stones.[9] A traditional interpretation is that of piles of waste, where any graves nearby should be seen as secondary.[10] During recent years, however, the fire-cracked stone heaps have been considered constructions that reflect a ritual activity involving certain types of material and waste[11] and as remnants of places for cremation and sacrifice.[12] They have also been interpreted as remains from areas for slaughter and for the preparation of furs and skins.[13] As mentioned above, there is no reason why a functional interpretation would contradict elements of a ritual character, since activities that our time sees as ritual or functional could very well be merged.

Investigations of prehistoric settlement sites and grave fields often discover a large number of constructions that are never really interpreted. Many of these constructions can be generally termed as hearths, pits and areas of soot. The pit is a common feature in settlement sites.[14] Many of these pits can be explained as part of everyday activities, such as sources for building material, storage, middens, sunken work areas, or as postholes. Many pits lack any find objects and only contain a filling that is dissimilar to the surrounding area. Finds of diverse character are often present, such as sherds, animal bones, coal, fire-cracked stones and millstones. The interpretation of these pits faces a similar problem to that of the heaps of fire-cracked stone. The filling contains material, which can be interpreted as normal waste as well as objects that are more interesting that really should be afforded a more complex interpretation.

Pottery urns, axes or other objects are quite often present in the postholes for houses or in pits located near a house. Such deposits can be interpreted as so

---

7 Krämer, i e 1966.

8 Thörn 1994 and 1996.

9 c f Anderson 1992; Widholm 1998; Sundberg 1999.

10 Rentzhog 1967.

11 Lundquist 1991.

12 Kaliff 1994.

13 Elfstrand 1995; Fagerlund 1998.

14 i a Widholm 1980; Björhem & Säfvestad 1993; Andersson et al. 1994; Stålbom 1997; Lindgren-Hertz 1998.

called construction sacrifices. Tove Paulsson has investigated construction sacrifices from the Iron Age and Early Middle Ages and shown their continuity into the common tradition of later periods. Her results show that the construction sacrifices were a common feature in an everyday cult on the farm.[15]

Pits and sherd deposits also show a marked connection both with grave fields and settlement sites. Grave pits containing bones have been more noted than nearby similar pits, which, although morphologically similar, contain no finds, or pits, which only contain sherds. Pits without finds that are reminiscent of grave pits have sometimes been interpreted as child graves, with completely dissolved bones.[16] Osteologists have challenged this, since even very small bones are mineralised during the cremation, and would not dissolve at any higher rate than bones from adults.[17] The empty pits could instead be interpreted as remains from rituals in connection with the graves, and in some cases as traces of wooden grave markers. Dug downs and fireplaces can be interpreted as constructions and remains from food offerings, libations and recurrent rituals by the graves. It is important to liberate oneself from the prevailing perceptions of the nature of the grave, since it is unlikely that these correspond with those of the Bronze Age man (c f Kaliff 1997). There are many indications that most people were not buried and that certain types of grave constructions were rather established as areas for cult (Baudou 1989 and 1991). The grave pit itself, the deposition of the burnt bones, could have been seen as one way to enhance the sanctity of a place.

Although grave field constructions containing no finds are difficult to explain as pits for storage or waste, or cooking hearts, the interpretation is often given to similar constructions found on settlement sites. In these cases, the functional frame of interpretation has a more or less conscious priority. Even though a purely functionalistic interpretation is often the most plausible, it is important to remember that it is probable that also ritual constructions existed in the settlements. In cases where investigations of large settlement sites do not recover any traces whatever from ritual activities this is rather a sign that they have not been discovered rather than that they do not exist.

Larger pits and pit systems often appear on settlement sites from the Late Bronze Age and the Early Iron Age. In a study of Skåne, Dag Widholm[18] shows a decided increase in pits on the settlement sites during the Late Bronze Age. Widholm connects this with a change in the settlement pattern and an increased density of constructions. The pits are primarily interpreted as sources for clay as

---

15 Paulsson 1993.

16 Nilsson 1977.

17 Sigvallius 1994.

18 Widholm 1980.

building material for the clay daubed walls. The relationship between pit size and a theoretical consumption for clay daubing of Bronze Age houses was analysed at the investigation of the Fosie IV complex, using Widholm's hypothesis as a basis. The analysis indicated a high correspondence with the hypothesis.[19] It seems likely that one reason for the pits was the need for clay material. At the same time, the fillings in the pits are of a complex character. Although the initial reason for the creation of the pits was as sources for clay, other activities have occurred in or near the pits. Even if the material in some of the pits would indicate their use as waste pits, in other the material indicate other more complex functions of a combination of ritual and functional aspects.[20]

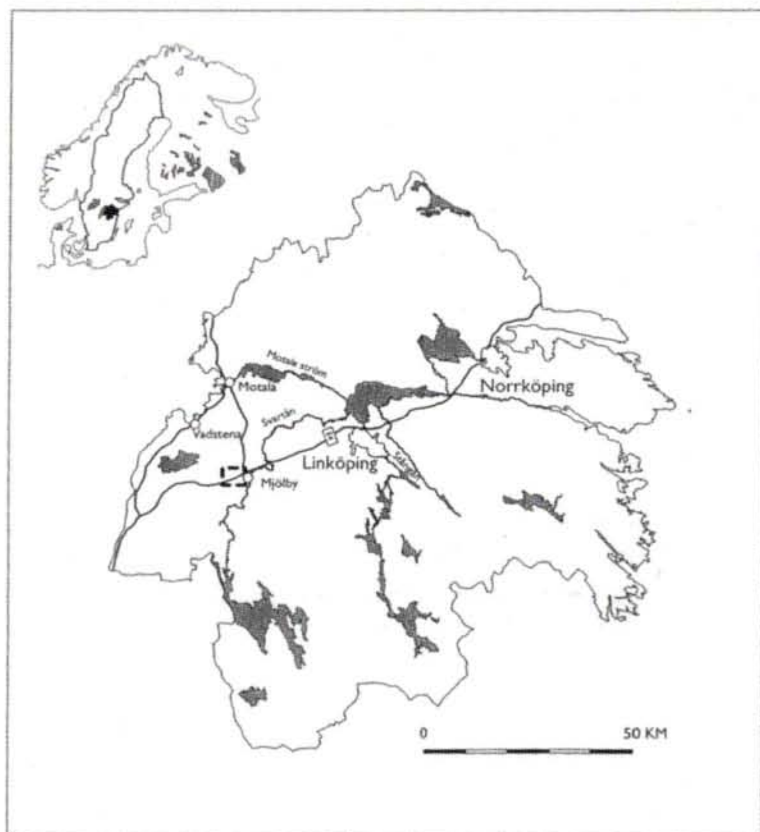


Fig 1. The location of the archaeological investigations at Hulje and Skrukeby, RAÄ 89 in Högby parish, in western Östergötland. Map: Lars Östlin.

19 Björhem & Säfvestad 1993, p. 138.

20 Stålbom 1997.

Butcher's waste, ritual slaughter or sacrifice?

Henceforward, the discourse will be based on the finds from a particular archaeological investigation, which was conducted as part of the reconstruction of the motorway E4 through Östergötland. In 1995, in the area between the historical villages of Hulje and Skrukeby near Mjölby in western Östergötland, parts of a larger settlement site mainly dated to the Early Iron Age were investigated. The site is entered in the Register of Ancient Remains as RAÄ 89 in Högby parish. The investigation area included ca 10 000 m^2; about a fifth of the total settlement area. Several house constructions and activity area were documented. In the near vicinity, a grave field was also investigated, as well as an area with remains from furnace activities.[21]

Close to a wetland (now drained) in the northern outskirts of the settlement site a pit system was discovered with several interlinked pits. They were partly intersected and formed a ring circling a preserved area of ground. The diameter of the whole system was c. 11-13 m. The individual diameters of the pits varied between 0,80 m and 3,70 m with an oval or circle shape. At most, the depth was 1.40 m. All pits had similar fillings showing a regular stratigraphy with clear layers. A recurrent layer with small variations in thickness and consistency contained a fat greyish material layered with thin layers of fine sand. The layer also contained a few pieces of coal, fragments of burnt clay and a couple of small fire-cracked stones and unburnt stone. Other layers consisted of a fat sooty material. The character of the sooty layers indicated that the pits have been used for burning, which was supported by the discovery of an underlying layer of burnt red silt or clay.

The largest find category consisted of burnt and unburnt bones, totalling c. 5.3 kg. The bones were discovered in different layers and would have been deposited on different occasions. They would then have been covered with silt or clay. Several types of animal bones were found in the material, mostly bones from cattle but also from sheep and pig as well as several bones from horse. There were also some bones from domestic birds such as hen and goose. The largest part of the material consisted of teeth, which has a greater resistance to desiccation than other types of bone. The pits also contained pottery, mostly sherds but very few rim parts. Many sherds belong to high and wide vessels, which together with the absence of soot on the sherds indicate that they functioned as storage jars. A large amount of resin was also discovered, mostly fragments which are probably remains of sealings to larger wooden vessels. It seems plausible that these were storage vessels with the same type of function as the large pottery jars. In addition, burnt clay and a couple of small, unidentified

21 c f Carlsson et al. 1997.

iron objects were recovered, a millstone and an underlying millstone. A more interesting find was a small round piece of bone bored through with a scratched cross-shaped figure which seems similar to the round bone pieces with centred holes found in graves from the Early Iron Age.[21]

C14 datings from the pit system confirms it mainly to the Early Roman Iron Age (BC 5 - 110 AD and 75 - 225 AD). It seems likely that the activities have taken place periodically during a relatively long period. The degree of preservation for a large part of the bone material is very high. Partly dissolved bones were also found together with many traces of almost completely dissolved unburnt bone. This would indicate that the original amount of bones was considerably larger. The dissolved bone material could have increased the ph-rate in the ground, which would have increased the possibility of preservation for the remaining find material.

One reasonable explanation for the unburnt bones is that they consist of butcher's waste. A reason for the deposit of such waste could be hygiene and to dissuade wild animals entering the area. Broken pottery vessels could have been deposited together with the waste, but is also possible that the pottery sherds are remains from storage vessels used in another period of pit activity. Both the number of pits and the stratigraphy indicate that one or several activities have taken place during an extended period. The fire layers could indicate an irregularly timed incineration of waste. At first glance, such a functionalistic interpretation could seem completely separate from a ritual one, but this does not have to be the case. Different everyday activities can have cooperated with religious perceptions and the deposits of certain material could have occurred according to firm ritual rules.

Both butcher's waste and other types of deposited material can be seen from a perspective of religious-ritual perspective as well as an everyday-functional perspective. On the one hand, the waste could encompass remains from sacrificial meals or it could consist of ritually deposited waste from ordinary butchering. It is interesting that one important part of the ancient Scandinavian sacrifice consisted of sacrificial slaughtering and ritual meals.[22] This can only be verified from a perspective of religious history from the Late Iron Age but it seems reasonable to presume that it was important even earlier. Remains from such sacrifices can be difficult to differentiate from "ordinary" butchering since the material remains deposited can consist of the same type of material in both cases.

One example of an activity which merges ritual and function and which is valid in many different cultures is butchering. In traditional societies, it is

---

21 c f Lundström 1965, pl. 16–17; Kaliff 1993, p. 42; Stålbom 1994, p. 31.

22 Hultgård 1996, p. 38ff.

common for all butchering to take place under more or less ritually established rules. This is not to say that butchering as such is a ritual activity, or a sacrifice, but that it takes place according to ritual patterns that originate in religious and/or magical perceptions. The presence of places for butchering and butcher's waste in a prehistoric settlement site could thus indicate a place of special importance either for the individual farm unit or for the village community.

My interpretation of the area thus focuses on slaughter, possibly connected with the sacrifice of certain animals. Remains of horse craniums as well as a deposit of cremated bones from a sheep or a goat could indicate such sacrifices. It has been said that the horse as well as the pig is a common animal for sacrifices in the Late Iron Age. Find places such as Skedemosse in Öland and i a Sösdala in Skåne have been interpreted as indicators of that horse sacrifices were also important in the Early Iron Age.[23] It is of course very difficult to analyse in detail the beliefs behind such a combination of ritual and functional activities.

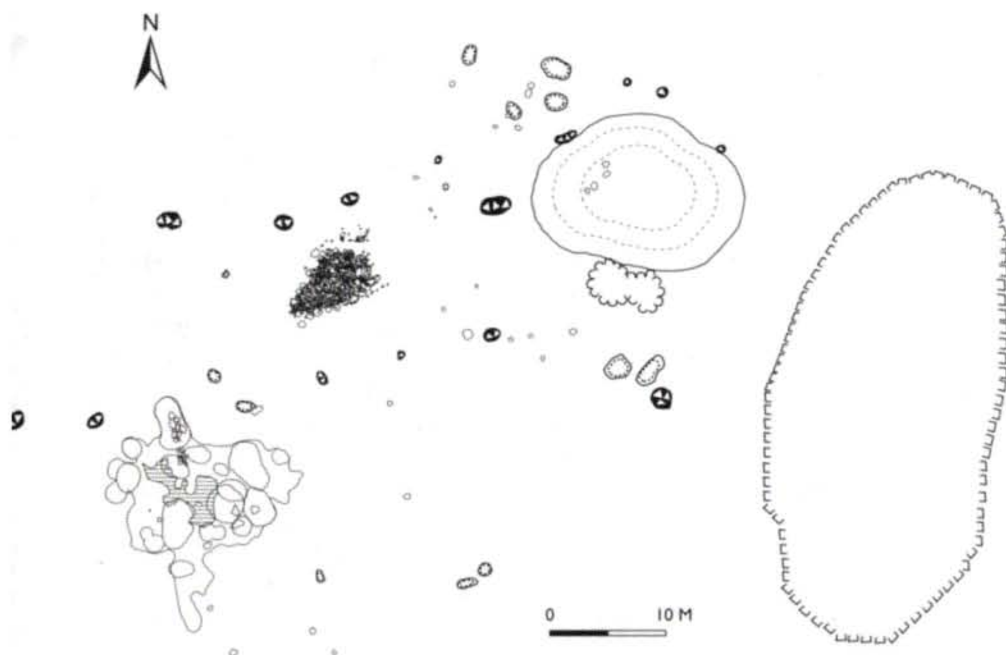


Fig 2. Plan of the activity area in the northern part of the Hulje site, with the system of pits and hearths, the well, and the triangular stone setting with the surrounding palisade. Adaptation: Lars Östlin.

---

23 i a Hagberg 1967; Görman 1993.

Wetland sacrifices and wells

Sacrifices in bogs, wetlands and lakes seem to be a typical ritual expression within the southern Scandinavian area during the Bronze Age and the Early Iron Age. This is also indicated in Tacit (Germania 40) in his description of the cult of the goddess Nerthus, whose cult carriage is washed in a lake, whereupon the thralls who performed the work are drowned. According to Tacitus, the cult of this goddess was practised by seven different tribes, at least one of which seems to have lived in an area close to the modern border between Denmark and Germany. Tacitus interpreted the goddess Nerthus as Mother Earth, which indicates that the goddess was closely connected to the fertility rites for regrowth and healthy crops. According to Charlotte Fabech, this type of fertility offerings, which often took place on locations some distance away from the settlement, were very common for the period up until the Migration Period. At this point, the cult and sacrifice are relocated to central places, often to the farm of the chieftain.[24]

Since its investigation in the 1940s, the lake Kärringsjön in Halland has been put forward as a typical representative for a location of everyday fertility sacrifices from the Late Roman Iron Age. The sacrificed objects have an everyday character and are usually connected with farming and daily life: clay vessels with probable food remains, wooden tools etc. Anne Carlie has returned to this discussion, and interprets the lake Kärringsjön as a collective sacrificial place for a small number of farms around the valley of the river Nissan.[25] In an earlier publication (1997), I have interpreted a grave- and sacrificial field at Ringeby, Kvillinge parish in Östergötland as a collective cult area for a number of farms or farm groups. This place contains datings to the Late Bronze Age and Pre-Roman Iron Age and could be an earlier representative of the same type of everyday fertility cult as the one in lake Kärringsjön. At Ringeby, the sediments of a small lake in the area were investigated. The sediment layers were damaged but the beach layers were intact. The finds were restricted to layers of soot, fire-cracked stones and a few burnt bones together with a find of millstones, which indicates that some depositing had taken place. Most of the finds were discovered in other types of constructions in the area around the lake.[26]

A similar type of sacrifices could also have occurred in a more direct connection with the settlement sites. Some of the finds from RAÄ 89 are of special interest here. Close to the drained wetland north of the settlement, several constructions were discovered that could be interpreted both as ritual

---

24 Fabech 1991 and 1994.

25 Carlie 1998, p. 29ff.

26 Kaliff 1997.

and functional. C. 10 m west of the old beach and c. 25 m north east of the pit system a well was found which had a special type of filling. The well was oval in shape and had a c. 12-15 diameter. Similar to many prehistoric well constructions, it had a funnel-shaped transsection. The depth of the well was at most 3.2 m and in its deepest point, it narrowed to a clear well shaft with a bottom of only 0.6 - 0.8 m in diameter.

At the bottom of the well, wooden remains were discovered, such as willow sticks, which had formed a wicker well basket. Such well baskets are common in prehistoric wells. The function of the plaiting was to prevent collapses and mud formation in the well shaft.[28] C14 datings from the remains of the well shaft indicate a dating between 210 - 350 AD, that is a somewhat later period than the pit system. At the bottom, we also found wooden flakes, which either belong to the work on the well basket, or that were thrown, into the well during the filling phase. The funnel-shaped upper part was filled with a packing of fire-cracked stones mixed with soot. A few different layers could be discerned in the filling. In its upper part, there was a deposit of burnt bones closely laid together. To its form and shape, the deposit appeared to be a burial. The carbon dating of the bone deposit gave an interval of 410 - 535 AD. The analysis of the bones shows that it is not a normal type of grave. All the bones belonged to animals, probably sheep or goat. However, the bones have treated as though they belonged to the traditional incineration graves. They have been burnt and crushed.

Due to the extensive investigations during recent years, wells have become a common type of construction in prehistoric settlement sites. From the 1980s onwards, close to a hundred wells dating to the Bronze Age and the Viking Age have been investigated in Uppland and Västmanland.[29] The same type of filling and deposit material as that in the well of RAÄ 89 has been discovered also on other sites. One example is the deposit of both animal and human bones in a Bronze Age well in the Apalle settlement in Uppland. The find material round this well was dominated by animal bones and pottery. In the well itself, two löpare and some clay daubing were found together with human and animal bones. The final filling of the well consisted of a mixture containing bone material from different domestic animals, such as cattle and pig. The material contained mandibles and bits of craniums. Remains from both meaty and meatless parts of the animal were discovered.

Apart from the cattle bones, a human femur and humerus were found, as well as two pieces of craniums higher up in the filling.[30] Parallels to sacrifices in

28 Ullén 1995, p. 16f.
29 Eriksson 1995, p. 42.
30 Ullén 1995, p. 17ff.

wells exist from other places in the Nordic countries. There are several examples on the Continent of wells, shafts and pits containing deposits of both human and animal bones together with objects from the Late Bronze Age and Early Iron Age.[30]

Wetland sacrifices and well offerings have clear similarities. Unlike the incineration sacrifices, it seems as though they are directed at chthonic powers, to which the sacrifice is transferred in this way. In principal, they are comparable to pit deposits and can be reminiscent of the deposit of human bones in a grave. Incineration sacrifices and offerings in earth and water could be interpreted as complimentary parts in an all-encompassing ritual for the increase of fertility. This can also be seen from similar perspectives to the different steps of the incineration grave tradition and should be awarded similar meaning. The different stages of incineration burials can be seen as liberating the life force from the dead and at the same time reclaim the force to the earth and to the living. This can be reflected partly in the incineration of the body and partly in the deposit of certain bones in the grave field and/or other places, possibly using only bones from certain chosen individuals.[31] Similarly, an incineration sacrifice can be seen as a spiritualization and liberation of the sacrificed material. As an analogy, an offering dug down or deposited in a wetland could be intended for a transfer to the earth and the chthonic forces.

As seen above, it is not certain that the wetland sacrifices only occurred in special places far from the settlements. Sacrificial deposits with the same intent can also have occurred in wells on the settlements. The well should be seen as a miniature wetland and as a passage to another world. At the same time, the well has had a functional duty as a water source. After a while, the well collapses and becomes impossible to use. There could have been special rules for how to fill it up at this stage. The well filling could have been surrounded by different rituals, perhaps in the form of a symbolic funeral. One alternative or complimentary interpretation is that the collapsed well could have been chosen as a sacrifice area. It is possible that such places were considered suitable for a ritual burial of certain waste material.

30 e g Bukowski 1999.

31 c f Kaliff 1997, p. 70ff.

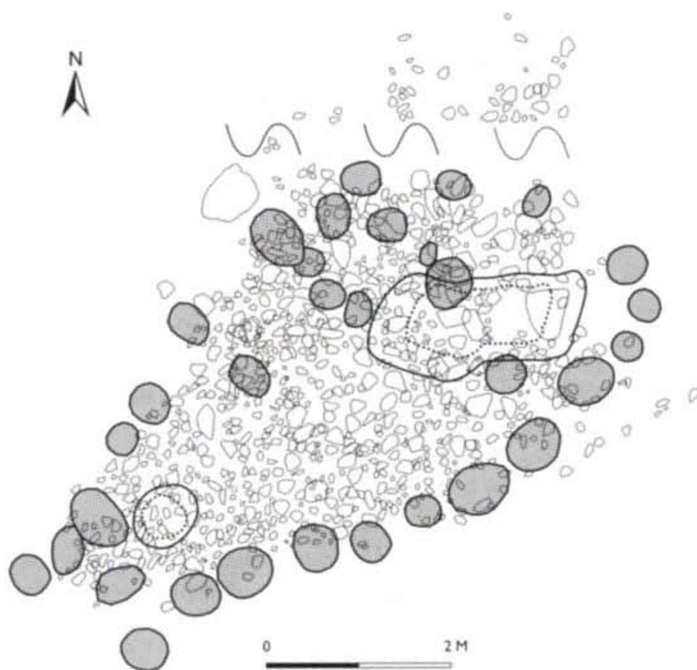


Fig 3. Plan of the stone setting with post structure. Adaptation: Lars Östlin.

Cult tools and continuity

In the area between the pit system and the well another noteworthy construction was found. This consisted of a triangular or rather a pointed oval-shaped stone setting with closely placed postholes on the edges. The construction was c. 7.5 m long, with a width of 3.5 m and was placed in a southwest - northeasterly direction. A small amount of scattered unburnt bones was recovered together with coal, dated to 263 - 44 BC. By laying a section trench through the stone setting it was possible to interpret its construction. At first, a large pit with a flat bottom had been dug out, which covered the same area as the stone setting. The pit was c. 0.3 - 0.4 m deep and had been filled with sand, possibly in order to create a stable ground. Two pits had been constructed in the filling and a number of postholes had been dug, mainly round the edges. When the post construction had been built, a stone floor was laid, covering the original pit. A palisade surrounded the area. The stone floor was mostly laid in a single layer, but occasionally in two, and the sizes of the stones varied between 0.10 and 0.25 m. The post construction and the palisade consisted of 32 postholes in total. Some of the posts had been reset, which could be seen from the way some

postholes overlapped and were overlayered. Most of the posts had a stone ferrule and were quite thick with a diameter between 0.2 - 0.7 m, and set 0.5 m at the deepest place. The construction, or building, rather, appeared to have consisted of one single room. There were postholes in the contained room, which could point to a platform of some sort. There was no trace of any grave and nothing indicates that this was a grave, at least not in the common sense. However, the morphological similarities with a grave superstructure are apparent and highly interesting.

The similarities in shape between fire-cracked stone mounds and certain graves has been pointed out on some occasions,[32] as well as the similarities in form between graves and cultivation mounds.[33] It is clear that fire-cracked stone mounds can be interpreted as constructions with many different meanings, and which functioned as burial places, cremation places, areas for sacrifices as well as areas for different functional activities. The main point is of course that many of these seemingly unrelated and different categories and activities could have been part of a holistic perspective that we cannot recognise from our own cultural traditions. In principle, the similarities in design between the construction types can be transferred to the stone setting with the palisade. Its location connects it to the activities by the pit system and the well and with the system of hearths that surrounds the construction. Although the C14 dating from the stone floor indicates a somewhat earlier dating, the discrepancy is not particularly large, considering how uncertain the results can be from single carbon samples. Furthermore, the dating of the pit system indicates a long period of usage. Together, the samples show a spread in time of several centuries, the same period during which the nearby settlement site was most extensively used.

Both the well and the stone floor with its posthole construction were surrounded by hearths, which seemed to be established systematically. The hearth system was oriented in an east-westerly direction and consisted of thirteen constructions. The hearths stretched out towards the well into two rows, with four hearts in each row. It seems likely that the path formed by the rows of hearths continues further west outside the investigation area. The distance between the rows was c. 10 m, and the stone floor with the palisade was located in between the two. An additional five hearths were found around the well. The find material was limited to unburnt bones in one of the hearths and millstones in two of the others. A sample of coal from one of the hearths had been dated at the time of the pre-investigation to the transition between the Pre-Roman Iron Age and the Roman Iron Age, 18 BC - 104 AD.[34] The hearth system is remin-

32 i a Rentzog 1967; Johansen 1993; Kaliff 1994.

33 Varenius 1994; Kaliff 1999.

34 Zetterlund & Helander 1995, p. 14.

iscent of the ritual fireplace systems discussed by Raimond Thörn,[35] as mentioned above.

It is difficult to apply a simple functionalistic interpretation on the stone floor and the post construction. Perhaps the stone floor constituted a type of activity area. However, it is not located close enough to the well to form a stabilisation of the ground in connection with the well. Instead, this is performed by a heavier stone packing close by the well. A possible solution could be that the construction formed a type of cattle pen close to the butchering area. However, its shape, size and the surrounding densely placed posts indicate something else. The scattered bones on the surface of the construction point to a deposit of material of similar content as in the pit system. The bone material consisted of burnt and unburnt bones and teeth. The classified bones show a presence of horse and sheep/goat. The underlying pits also contained a few burnt bones, but these could not be classified.

The postholes on the edges of the stone setting seem too irregularly placed to form a house construction. The construction could have had a roof, but it is more likely that it consisted of an outdoor area with a stone floor and a surrounding palisade. It is easy to associate to the term *stavgard* (stave enclosure), used for certain cult areas in the early medieval laws. Another term could be *harg* or *hörg*. There are some indications that these terms referred to outdoor cult areas. However, the problem is that this information refers to the very last period of the Pre-Christian era, almost a thousand years after the establishment of the construction at Hulje. Hypothetically, it is possible to assume that many cult tools and cult areas had a long tradition. The Pre-Christian Scandinavian society has been characterised as conservative in matters of cult and important places.[36] It is therefore reasonable to assume a long continuity for certain cult tools.

It is also interesting that Tacitus mentions that the Germanic people performed their cult activities out of doors. Even though his description concerns continental Germanic tribes, we are in the right period (98 AD). According to the description in *Germania* (9), the Germans had no temples, at least not in the Roman sense. The Germans did not want to enclose the gods within walls and roofs but worshipped them out of doors in enclosed areas. There are a good many years between the description of Tacit and the written sources from the Early Middle Ages, but there are many indication of that the fertility cult had a long tradition in the Scandinavian prehistory. It does seem likely that many cult tools and cult areas have retained conservative aspects.

---

35 Thörn 1994 and 1996.

36 c f Strömbäck 1935; Ljungberg 1938; Hultgård 1996.

Hypothetically, it could be assumed that the cult tools mentioned in the early medieval laws draw on a long tradition. In the text material from the Early Middle Ages, there are mainly three different terms for cult areas: *vi*, *harg* and *hov*. Vi is generally seen as meaning a sacred place or a sanctuary of some kind, whereas harg and above all hov probably also denominate a cult building. A harg can signify a rock or stone or a wooden construction. The original appearance of a harg could be interpreted as a sacrificial altar of stone situated out of doors.[37] It seems possible that the description in the Edda poem *Hyndluljód* (10) that deals with Ottar Innsteinsson's worship of the goddess Freja relates a cult activity with a long tradition. The poem relates how the cult was performed at a harg of stone, which was poured over by the blood of the sacrificial animals. This description could be valid for the stave circled stone construction and give a clue as to its location next to the butchering area. The Edda poem *Voluspá* (7) gives another explanation of the term harg, as a wooden construction; a description that could equally well fit the stone floor construction.

In a traditionally religious society with ritual slaughter, it could be reasonable to have a cult area close to the area where the butchering takes place. The stanza from Hyndlyljod also shows a connection between the blood from the cattle and the rituals at the harg. Of course, there are many problems in connection with attempts to interpret remains based on fragmented and non-contemporary sources. Questions that appear are, for instance the difference between cult areas and cult tools with different names in the Late Iron Age. What were a harg and a stavgard and what was a hov? Are these only partly overlapping names for similar cult places or are they completely different? Which changes occurred over time and to what extent do the cult tools from the Late Iron Age have a continuity stretching back in time? In spite of all the difficulties, it is important to interpret remains from cult and sacrificial activities. Even though individual constructions and artefacts often seem anonymous, the combination of find and context can give many clues. To identify a ritual place in a prehistoric settlement site should not be more difficult for an archaeologist than to find races from many other activities. It is a completely different type of difficulty to try to understand the perceptions underlying different types of cult activities during early periods. The area of research is still very wide in the transition between archaeology and the history of religion.

---

37 Hultgård 1996.

Bibliography

Sources

Sämunds Edda. Översättning från Isländskan av Erik Brate. Stockholm 1913.
Tacitus, Cornelius. *The Agricola and the Germania*. English translation and introduction by H. Mattingly. Revised edition by S.A. Handford. London 1976.

Secondary literature

Anderson, Phyllis 1992. Pyroliths. Forntid i förändring. *Aktuell arkeologi* III. Stockholm Archaeological Reports 25. Stockholm.
Andersson, Kent; Biwall, Anders; Frölund, Per; Holm, Jenny; Rosborg, Brita; Waks, Göran & Wrang, Laura 1994. *Tibble. Bebyggelse och gravar i norra Trögden*. (Arkeologi på väg – undersökningar för E18). Riksantikvarieämbetet, Byrån för arkeologiska undersökningar. UV-Uppsala Rapport 1994:52. Stockholm.
Åquist, Cecilia 1996. Hall och harg – det rituella rummet. *Arkeologi från stenålder till medeltid. Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövstadbruk den 1–3 december 1995*. Red K. Engdahl & A. Kaliff. RAÄ, Arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 19. Linköping.
Baudou, Evert 1989. Hög – gård – helgedom i Mellannorrland under den äldre järnåldern. *Arkeologi i norr 2*. Institutionen för arkeologi, Umeå universitet. Stockholm.
Baudou, Evert 1991. Helgedom, hus och hög. *Gravfältsundersökningar och gravarkeologi – Rapport från riksantikvarieämbetets seminarium om "Gravmaterialet som källa för kunskap om människans livsvillkor, religiösa och sociala värderingar." 26–27 oktober 1988*. Stockholm.
Björhem Nils & Säfvestad Ulf 1993. *Fosie IV. Bebyggelsen under brons- och järnålder*. Malmöfynd 6. Utgiven av Malmö Museer. Arlöv.
Bukowski, Zbigniew 1999. Lusatian Culture Cult- and Sacrifice-places in the Middle Elbe, Oder and Vistula Basins. *Communication in Bronze Age Europe. Transactions of the Bronze age Symposium in Tanumstrand, Bohuslän. Sweden, September 7–5, 1995*. Ed. Orrling, C. (The Museum of National Antiquities, Stockholm, Studies 9). Stockholm.
Carlie Anne 1998. Käringsjön. A Fertility Scrificial Site from the Late Roman Iron Age in South-west Sweden. *Current Swedish archaeology* 6. 1998. Stockholm.
Carlsson, Tom; Kaliff, Anders; Molin, Anna; Molin, Fredrik & Sundberg, Karin 1997. *Hulje – Boplats, Skärvsten och Gravar. Arkeologisk slutunderökning av boplats och gravfält från äldre järnålder, RAÄ 89 i Högby socken samt RAÄ 234–236 och RAÄ 246 i Mjölby socken, Östergötland*. Riksantikvarieämbetet UV-Linköping Rapport 1996:63. Linköping.
Duczko, Wladyslaw 1993. *Arkeologi och miljöekologi i Gamla Uppsala*. Occational Papers in Archaeology 7. Uppsala.
Elfstrand, Bengt 1995. Läderproduktion – kanske en binäring och handelsvara i Södermanland och Östergötland och skärvstensrösenas roll i sammanhanget. In: *Samhällsstruktur och förändring under Bronsålder. Rapport från ett seminarium 29–30 september 1994 på Norrköpings Stadsmuseum i samarbete med RAÄ UV Linköping*. Red. M. Larsson & A. Toll. RAÄ, Arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 11. Norrköping.
Eriksson, Thomas 1995. In: *Om brunnar – Diskussion kring brunnar på Håbolandet*, Ed. Ullén, I., Ranheden, H., Eriksson, T., Engelmark, R. Riksantikvarieämbetet Arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 12. Stockholm.
Fabech, Charlotte 1991. Samfundsorganisation, religiøse ceremonier og regional varation. In: *Samfundsorganisation og Regional Variation – Norden i romersk jernalder og folkevandringstid*.

Beretning fra 1. nordiske jernaldersymposium på Sandbjerg Slot 11-15 april 1989. Red. C. Fabech & J. Ringtved. Jysk Arkæologisk Selskabs Skrifter XXVII. Århus.

Fabech, Charlotte 1994. Reading Society from the Cultural Landscape. In: *South Scandinavia between Sacral and Political Power. The Archaeology of Gudme and Lundeborg*. Ed. P.O. Nielsen, K. Randsborg & H. Thrane. København.

Fagerlund, Dan 1998. *Skärvstenshögar i Sneden. En långvarig historia – på sidan om. Arkeologisk undersökning för järnvägen Mälarbanan. Delen Grillby-Enköping. RAÄ 328, Snedens allmänning, Litslena socken, Uppland*. Riksantikvarieämbetet UV Uppsala Rapport 1997:48. Uppsala.

Görman, Marianne 1993. Influences from the Huns on Scandinavian Sacrificial Customs during 300–500 AD. In: *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religous Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th of August 1991*. Ed. Tore Ahlbäck. Åbo & Stockholm.

Hagberg, Ulf-Erik 1967. *The Archaeology of Skedemosse* II. The Votive Deposites in the Skedemosse Fen and their Relation to the Iron-Age Settlement on Öland, Sweden. Stockholm.

Herschend, Frands 1997. *Livet i Hallen.Tre fallstudier i den yngre järnålderns aristokrati*. Occational Papers in Archaeology 14. Uppsala.

Hultgård, Anders 1993. Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen. In: *The Problem of Ritual. Based on Papers Read at the Symposium on Religous Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th of August 1991*. Ed. Tore Ahlbäck. Åbo & Stockholm.

Hultgård, Anders 1996. Fornskandinavisk kult – finns det skriftliga källor. In: *Arkeologi från stenålder till medeltid. Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövstadbruk den 1-3 december 1995*. Red K. Engdahl & A. Kaliff. RAÄ, Arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 19. Linköping.

Hultgård, Anders 1997. Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. In: *Uppsala och Adam av Bremen*. Ed. Anders Hultgård. Nora.

Johansen, Birgitta 1993. Skärvstenshögar och sörmländsk bronsålder. *Arkeologi i Sverige*. Ny följd 2. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.

Kaliff, Anders 1993. *Skälv – en gård och ett gårdsgravfält från äldre järnålder*. RAÄ och SHM Rapport, UV 1992:9. Stockholm.

Kaliff, Anders 1994. Skärvstenshögar och kremeringsplatser. Exempel och experiment med utgångspunkt från en utgrävning i Ringeby, Kvillinge sn, Östergötland. *Tor* 26. Uppsala.

Kaliff, Anders 1995. Kulthus och spår av gravritualer från bronsålder. *Tor* 27. Uppsala.

Kaliff, Anders 1997. *Grav och kultplats. Eskatologiska föreställningar under yngre bronsålder och äldre järnålder i Östergötland*. Aun 24. Uppsala.

Kaliff, Anders 1999. Objekt och tanke – speglingar av bronsålderns föreställningsvärld. In: *Spiralens öga. Tjugo artiklar om aktuell bronsåldersforskning*. Ed. Michael Olausson. Riksantikvarieämbetet, arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 25. Stockholm.

Krämer, Werner 1966. Prähistorische Brandopferplätze. In: *Helvetia Antiqua. Festschrift für Emil Vogt*. Ed. R. Degen, W. Drack R. Wyss, Schweizerisches Landesmuseum. Zürich.

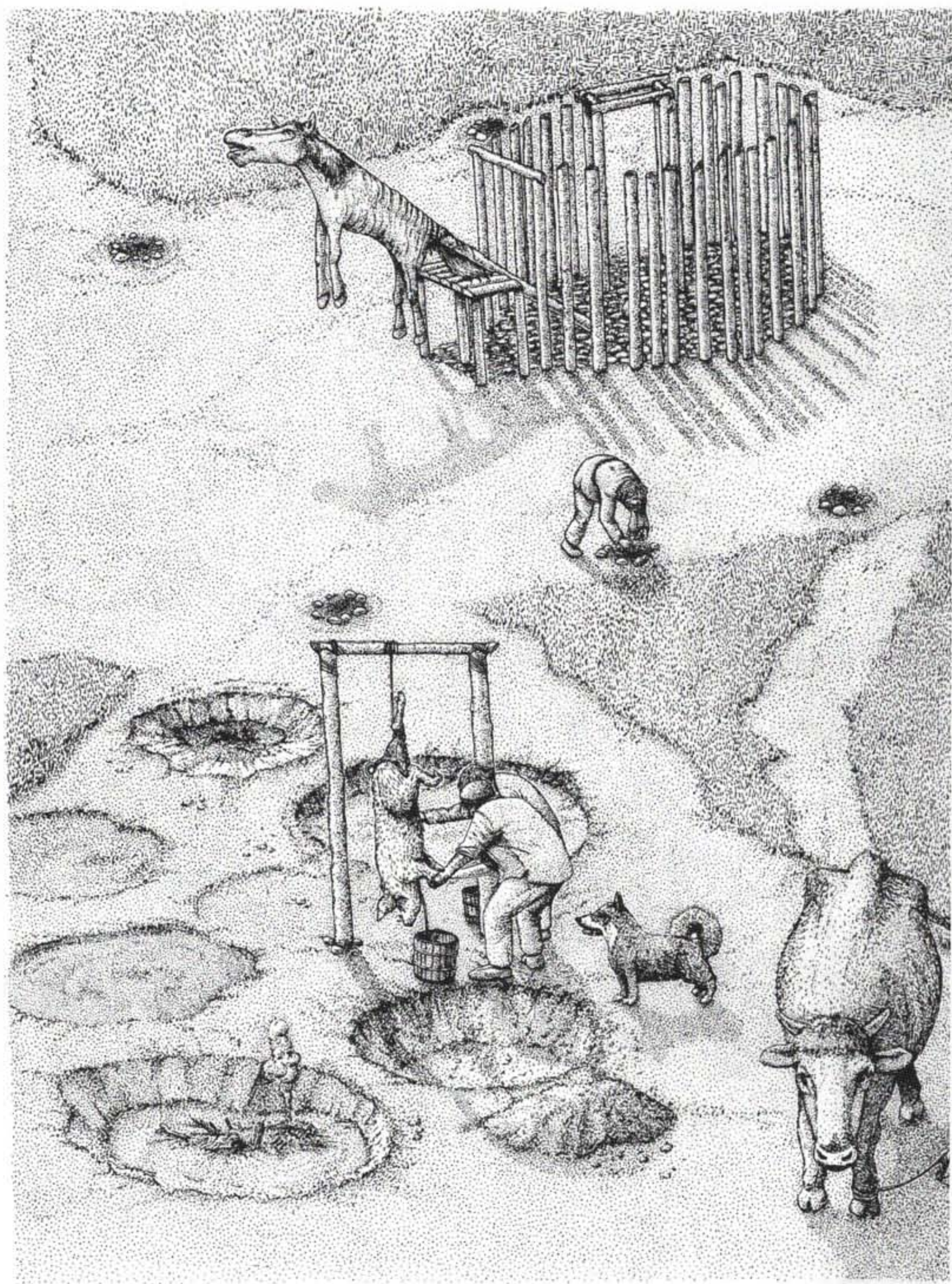
Lindeblad, Karin; Lundqvist Lars & Nielsen, Ann-Lili 1996. *Slöinge och Borg. Stormansgårdar i öst och väst*. Riksantikvarieämbetet, Arkeologiska undersökningar, skrifter nr 18. Linköping.

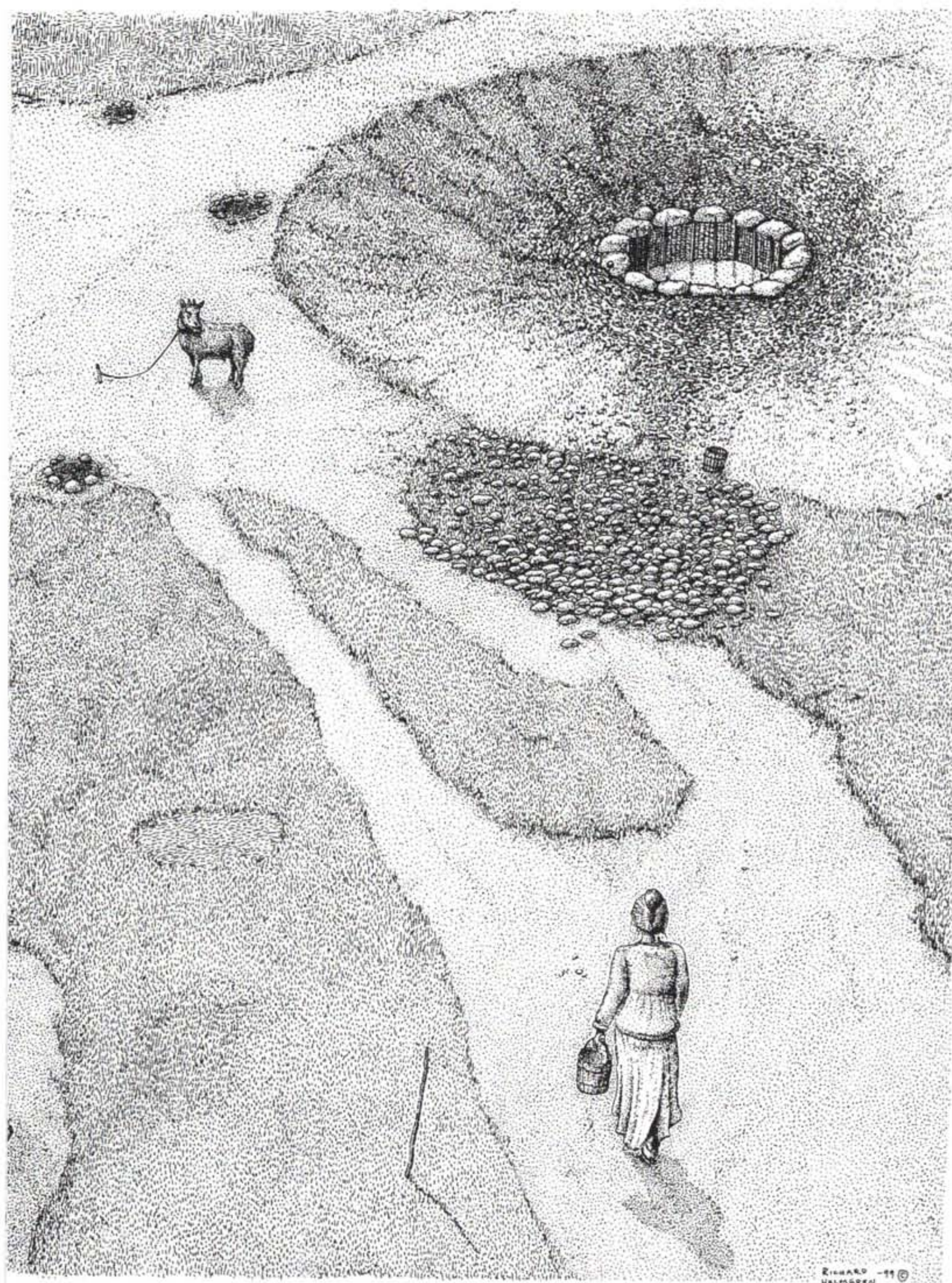
Lindgren-Herz Lena 1998. Gropar på Pryssgården. I: *Pryssgården. Från stenålder till medletid. arkeologisk slutundersökning, RAÄ 166 och 167, Östra Eneby socken, Norrköpings kommun, Östergötland*. Riksantikvarieämbetet, Avdelningen för arkeologiska undersökningar, Rapport UV Öst 1998:13. Linköping.

Ljungberg, Helge 1938. *Den nordiska religionen och kristendomen. Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden*. Uppsala.

Lundquist, Lars 1991. *Undersökta skärvstenshögar i Västersverige. Arkeologi i Sverige.* Ny följd 1. Uppsala.
Lundström, Per 1965. *Gravfälten vid Fiskeby i Norrköping II. Fornlämningar och fynd.* Uppsala.
Nilsson, Catharina 1977. *Ett flatmarksgravfält på Viby Bosgård i Viby sn, Östergötland.* RAÄ Rapport, FOU 1. Stockholm.
Paulsson, Tove 1993. *Huset och lyckan. En studie i byggnadsoffer från nordisk järnålder och medeltid.* C-uppsats, Arkeologiska institutionen. Lunds universitet.
Renfrew, C. & Zubrow, W.B.W., Eds., 1994. *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology.* New Directions in Archaeology. Cambridge.
Rentzhog, Sten 1967. Om skärvsten och skärvstensrösen. *Tor* 11. Uppsala.
Sigvallius, Berit 1994. *Funderal Pyres. Iron Age Cremations in North Spånga. Theses and Papers in Osteology* I. Stockholm.
Stamsø Munch, G., 1991. Hus og hall. En høvdinggård på Borg i Lofoten. In: *Nordisk Hedendom. Et Symposium.* Red G. Steinsland m fl. Odense.
Strömbäck, Dag 1935. *Sejd; textstudier i nordisk religionshistoria.* Nordiska texter och undersökningar 5. Lund.
Stålbom, Ulf 1994. *Klinga. Ett gravfält. Slutundersökning av ett gravfält och bebyggelselämningar från bronsålder och äldre järnålder. Östergötland, Norrköpings kommun, Borgs socken, Klinga, STÄ 6352, Fornlämning 210.* RAÄ UV Linköping. Linköping.
Stålbom, Ulf 1997. Waste or What? Rubbish Pits or ceremonial deposits at the Pryssgården site in the Late Bronze Age. *Lund Archaeological Review* 3 (1997). Lund.
Thörn, Raimond 1994. *Werner Krämer och europeiska eldofferplatser.* D-uppsats i arkeologi. Lunds universitet.
Thörn, Raimond 1996. Rituella eldar. Linjära, konkava och konvexa spår efter ritualer inom nord- och centraleuropeiska brons- och järnålderskulturer. In: *Arkeologi från stenålder till medeltid. Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövstadbruk den 1-3 december 1995.* Red K. Engdahl & A. Kaliff. RAÄ, Arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 19. Linköping.
Ullén, Inga 1995. Bronsåldersbrunnen i Apalle. *Om brunnar - Diskussion kring brunnar på Håbolandet.* Ullén, I., Ranheden, H., Eriksson, T., Engelmark, R. Riksantikvarieämbetet Arkeologiska undersökningar, Skrifter nr 12. Stockholm.
Varenius, Björn 1994. Monument och samhällelig reproduktion. Äldre järnålder i norra Småland. Landskapets andliga dimension. *Kulturmiljövård* nr 5/1994. Riksantikvarieämbetet. Stockholm.
Widholm, Dag 1980. Problems concerning Bronze age Settlements in southern Sweden. *Meddelanden från Lunds universitets historiska museum* 1979-1980. Lund.
Widholm, Dag 1998. *Rösen, ristningar och riter.* Acta Archaeologica Lundensia. Series in prima 4⁰ Nr 23. Stockholm.
Zetterlund Peter & Helander Annika 1995. *Arkeologiska förundersökningar av gravfält och boplatser. Väg E4 Mjölby - Väderstad. Väg 32 och trafikplats Mjölby västra.* Riksantikvarieämbetet. Avdelningen för arkeologiska undersökningar UV Linköping 1995:38. Linköping.

(Following pages) Fig 4. Possible interpretation of activities by the wetland in the northern part of the Hulje site. Although there are traces of all the elements included in the reconstruction, these can be interpreted in very different ways. The reconstruction has been made on the basis of offering customs during the Late Iron Age and ethnographic analogies from West Siberian and other peoples, which are sometimes used as analogies for horse sacrifices. Illustration: Richard Holmgren, ARCDOC.




RICHARD -99 ©
HOLMGREN

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 464–470

Barsom in the Bāj-dharṇā (Yašt-ī-drōn) Ritual

BY RAMIYAR P. KARANJIA

Zoroastrian theology believes that the spiritual world is wholly good and there is order and harmony in it. Traditionally, a Zoroastrian ritual is a means to symbolically recreate that order and harmony at the end of this period of chaos, which is a result of the mixture (Phl. *gumēzišn*) between good and evil. Hence, in most rituals, all the seven creations are represented and the words of prayers are supposed to transform them into unsullied, perfect creations, the end to which the material existence is a means.

The present paper is part of a detailed study on the Bāj-dharṇā ritual.[1] The term "bāj-dharṇā" is the colloquial Parsi Gujarati term for the ritual that is known as the "drōn yašt" or the "yašt-ī-drōn". Pahlavi books refer to it as "wāz-griftan", "yašt-ī-drōn", "drōn yaštan", "gōšōdāg yaštan",[2] or "drōn".[3] In the Iranian tradition it was referred to as "yašt-ī-barsom". The Indian tradition refers to it just as "bāj". In Parsi priestly parlance it is known as "drōn čāšni" or "gōšōdāg bhantar".[4] Amongst certain inner circles of priests it is also referred to as the "vispaēšām".[5] The ritual which the Nērangestān refers to as "drōn pādrōzag", "the daily drōn", seems to be the "panj tāe" variation of this ritual, which has to be performed daily before solemnizing any other inner ritual.[6] Persian books, especially the Rivāyats, refer to Bāj-dharṇā as "bāj-ī-nān".[7]

Each of the above terms deal with a requisite or aspect of this ritual. This paper, though mainly based on Pahlavi texts, also draws on current practices and oral memories. It records the changes that have undergone in qualitative and

---

1 For further details on this ritual, see Boyce and Kotwal 1971; Modi 1922, pp. 333–353; Karanjia (in print).

2 AWN 3.11.

3 PRDd. 9.2, 3; 20.4; 24.2; 43.8; 56.0,1,8.

4 Boyce and Kotwal 1971, p. 64.

5 The priests, in their parlance, used to give code-names for rituals like the one above. Other instances are "ašāunām", "gaomaēzēm" and "nemasčā" for the Yasna, Vidēvdād and Barešnum rituals respectively.

6 Boyce and Kotwal 1971, p. 64.

7 Boyce and Kotwal 1971, p. 65.

quantitative aspects as well as strictures regarding the utility of one of the ritual requisites: the barsom.

Barsom

The barsom, also referred to as baresman, is a bundle of "tāe" (Phl. *tāk, tāg, tāy;* NP *tāk*).[8] Originally the word was used for twigs from a particular type of trees. However, presently the word "tāe" is used for thin metallic wires. This change seems to have come about during the last four hundred years among the Parsi priests of India, out of helplessness, because the traditional twigs were not available in India.[9] Whereas some sources refer this twig to be of tamarisk,[10] others say that they may be of the pomegranate or the *chini* tree.[11] The height of the twigs apparently used to be about two feet. However, the metallic wires (generally brass, at times silver) which are presently used are about nine inches long and one-eighth of an inch in diameter.

The barsom has played an important part in Zoroastrian rituals since prehistoric times. The origin of the use of the barsom is traced back to proto-Indo-Iranian times, and its primitive form also has a Brahmanic parallel.[12] Thereafter right through the historical periods of the Achaemenid, Seleucid, Arsacid, and Sasanid periods, the use of barsom can be traced textually as well as graphically.[13] Presently, the barsom is used in all inner rituals – the Yasna, Visperad, Vidēvdād and the Bāj-dharṇā.

Symbolically, the barsom is regarded as an ancient Indo-Iranian emblem of seeking the holy. It establishes a connecting link between the material and spiritual realms. Thus, it is a conduit through which the divine beings manifest their presence and receive the offerings.[14] It has been given importance equal to wearing the ritual girdle (Kušti).[15] The barsom has been honoured and remembered in several Avestan prayers.[16] The second chapter of the Yasna is in fact referred to as "Yašt-ī-barsom".

8 Here, the spelling *tāe* is adopted, since it comes closest to the current pronunciation of Zoroastrian priests in India.

9 Kotwal and Boyd 1991, p. 68, citing Pursesh Pasokh, 1941, pp. 63–64.

10 op cit. p. 68.

11 Modi 1922, pp. 377 ff.

12 Boyce 1992, p. 128. Also Boyce 1979, p. 5.

13 Boyce 1979, pp. 67, 85, 89, 107, 138.

14 Kotwal and Boyd 1991, pp. 6, 10.

15 ZWY II.57.

16 In each of the Gāh, Ātash Nyāiš, Yašt XI.3, Vd.XIV.4 et al.

Tying of the barsom

Before the beginning of the Bāj-dharṇā ritual the metallic wires of barsom are tied with two metallic chains.[17] After ritually purifying the metallic utensil (PGuj. *kalašyā*), the metallic wires and two thin metallic chains of unequal length are held in the left hand. Water is then poured over it, upto the wrist, with the right hand, thus washing the hand along with the metallic wires and chains, with the recitation of the words *Xšnaothra ahurahe mazdā, ašəm vohū.* Then the left hand, with its contents, is put in the metallic vessel and the right hand is ritually purified as above.

Thereafter the metallic wires are held in the left hand and the metallic chains in the right, in such a manner that the longer chain is in the palms of the hand and ends of the shorter chain in each hands. Thereafter while reciting certain prayers in Avestan, the shorter chain is wound twice around the barsom from between two and three "tāe". Then while reciting another Avestan prayer, the longer chain is encircled thrice around all the five "tāe" and tied into two reef knots. The loose ends of the longer chain is then firmly put in between two and three "tāe".

There are two ways to ritually tie the barsom, and depending on the way it is tied, it can be used from upto three to nine Bāj-dharṇā rituals, provided the word "*vispaēšąm*" does not occur in the invocatory formula of any of the Bāj-dharṇā rituals.

Numbers of tāe to be used in different rituals

Different numbers of "tāe" are used for different rituals. The Sraoš Yašt, describing the length and numbers of twigs (Av. *yaxšti*) to be used in a barsom, states that they are "upto the knee, (reaching) the middle of the leg, and having 3, 5, 7 or 9 twigs."[18] The Pahlavi text Nērangestān gives the number of barsom twigs as 3, 5, 7, 9, 12, 13, 21, 31, 67 and 551.

In the past different number of Barsom "tāe" were used for the performance of Bāj-dharṇā for different classes of people. For instance, the Bāj-dharṇā in honour of royalty or a highly devout priest, a 9 "tāe"-barsom was used, whereas for the performance in honour of artisans and working class people a 3 "tāe"-barsom was used.

Presently, a barsom with the following varying numbers of "tāe" are used:

---

17 For the Yasna ritual, a date-palm leaf is used instead of metallic chains.

18 Yasna LVII.6.

Barsom with 5 "tāe" is used for all the variations of Bāj-dharṇā except those of Mēnōg Nāvar.
Barsom with 7 "tāe" is used for the Bāj-dharṇā of Mēnōg Nāvar when a new initiate to priesthood consecrates the Bāj-dharṇā ritual as a part of the group of rituals on the last four days of his Nāvar (= initiation into priesthood).[19]
Barsom with 15 "tāe" is used for the performance of Yasna of Rapithwin.
Barsom with 23 "tāe" is used for the performance of Yasna for all other divinities.
Barsom with 35 "tāe" is used for the performance of Vidēvdād and Vispered.

Holding of the barsom

During the Bāj-dharṇā ritual, the barsom is first ritually washed. Throughout the ritual, the priest holds the barsom in his left hand till the ritual tasting. In other inner rituals like the Yasna and Vidēvdād, too, the barsom is constantly held in the left hand, except when the hand has to be used for performing certain ritual actions. At such times, the barsom is kept in the metal receptacle containing water in the Bāj-dharṇā ritual, or on its special crescent shaped three-legged stand called the *māhrūy*.

In the past, a priest was expected to hold the barsom in the Bāj-dharṇā ritual, at eye level, neither too high, nor too low.[20] One was not to hold it upside down, or in such a way that one's fingers are extended over it.[21] However, these rules about holding the barsom were not stringent, and even if the priest failed to follow them, it did not constitute a major lapse in consecration.[22] Nowadays there are no such strictures regarding the height or direction of holding the barsom.

Ritual impurity of the barsom

Once the barsom is consecrated at the beginning of the ritual, it is not supposed to touch any other thing, including the clothing or body of the priest or other ritual requisites or utensils. However, this was not the case in the past as the Pahlavi texts state that it is not improper if the barsom touches anything that is

19 In the past, the 7 tāe barsom was also used for the Bāj-dharṇā of Gāhāmbār and Rapithwin.
20 Ner I.10.14.
21 Ner I.10.47.
22 Ner I.10.48.

dry and ritually pure, like the drōn tray, the food bowl,[23] flower, fruit or dry-fruits.[24] Nevertheless, it should not touch unconsecrated things like the mussuck spreading.[25]

In the past, it was possible to re-consecrate a barsom during a ritual if it unintentionally became ritually impure, but only if that happened after the main priest (Zōt) had partaken the ritual tasting, and just the assistant priests (rāspī) remained. If the Zōt had not performed the ritual tasting and the barsom became ritually impure, then he could not re-consecrate it during the same ritual.[26] He could also not re-consecrate it if unintentionally any filth (Phl. *hixr*) had touched the barsom.[27] The rules for re-consecration of barsom for the Bāj-dharṇā ritual were more stringent than for re-consecration of barsom for the Yasna ritual.[28] The ritual purity of the barsom was considered essential to ritual tasting, thereafter it was not considered of much account.[29]

A Pahlavi text, referring to a hitherto unknown ritual related with the barsom, states, "It is lawful to carry the barsom from outside to the fire, and from the fire to the fire or to all (places in the pāvi [ritual area]), except from fire to the outside, because that is not proper."[30]

Further, during the ritual, when the Zōt and rāspīs are exchanging the *athā ratush* formula, the latter were not supposed to take their eyes away from the barsom.[31] However, there was no objection if anything came in between, but did not distract their eyes.[32]

The barsom was to be held in the hand in such a way that the knot of the date-palm leaf (Phl. *aiwyāhan*) on the barsom was expected to be level with the gōšōdāg. Moreover, if anything was placed below or to the left of the barsom, it was not considered consecrated.[33]

23 PRDd, 58.9, Ner. I.10.15.
24 PRDd, 58.10, Ner. I.10.17.
25 PRDd, 58.13.
26 Ner. I.10.37.
27 Ner. I.10.41.
28 Ner. I.10.38.
29 Ner. I.10.41.
30 PRDd, 58.40 (J.A.).
31 PRDd, 58.42.
32 PRDd 58.44
33 Ner.I.10.9.

Re-use of barsom

Presently, consecrated barsom can be re-used thrice, provided the invocation in the ritual, which is a part of the variable texts, does not contain the word *vispaēš̨ąm*. In the past too this system of thrice re-using the consecrated barsom prevailed. However, it is not certain whether this was valid for any particular type/s of invocations or was valid uniformly.[34] A commentator voices the opinion that a consecrated barsom could not be re-used. There was also an exception. The consecrated barsom could not be re-used if the Bāj-dharṇā ritual is performed for having a meal.[35]

Information about changes in ritual requisites, structure and performance over a period of time reflect the prevailing climatic, environmental and socio-religious conditions as also the available flora and fauna. Thus, tracking and studying such changes can act as an important source of historical studies.

Bibliography

Sources and Abbreviations

AWN Ardā Wīrāz Nāmag
See Gignoux, Philippe 1984. Le Livre d'Ardā Vīrāz. Translittération, transcription et traduction du texte pehlevi. Paris.

Ner Nērangestān
See Kotwal, Firoze M.P./Kreyenbroek, Philip G. (with contributions by James R. Russell) 1995. *The Hērbedestān and Nērangestān,* II *Nērangestān. Fragard I.* Paris (Studia Iranica. Cahier 16).

PRDd. Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg
See Williams, A.V. 1990. The Pahlavi Rivāyat Accompanying the Dādestān ī Dēnīg, I Transliteration, Transcription and Glossary, II Translation, Commentary and Pahlavi Text. Copenhagen (Det Kongelige Dankse videnskabernes Selskab historisk-filosofiske meddelser 60).

ZWY Zand ī Wahman Yasn
See Cereti, Carlo G. 1995. The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian Apocalypse. Rome (Serie Orientale Roma 75).

---

34 PRDd 58.60.

35 PRDd 58.50

Secondary literature

Boyce, Mary 1992. *Zoroastrianism – Its antiquity and constant vigour. Costa* Mesa.
Boyce, Mary 1979. *Zoroastrians – Their Religious Beliefs and Practices.* London.
Boyce, Mary/Firoze Kotwal 1971. "Zoroastrian bāj and drōn" — I–II, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, pp. 56ff, 298ff.
Kotwal, Firoze M.P./James W. Boyd 1991. *A Persian Offering. The Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*. Paris (Studia Iranica. Cahier 8).
Karanjia, R. P. "Notes on the Bāj-dharṇā ritual" (in print), in K.R. Cama Oriental Institute, *Proceedings of the 3rd International Conference* (January 2000). Mumbai.
Modi, Jivanji J. 1922 (1937^2). *Religious Ceremonies and Customs of the Parsees.* Bombay.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 471–480

Les saisons des rivières

PAR JEAN KELLENS

Il est bien connu que le Veda et l'Avesta ne présentent pas le même mythe explicateur de la production de l'eau : d'une part, le grand dieu guerrier qui, en délivrant les eaux prisonnières du serpent, pose l'acte cosmogonique primordial ; d'autre part, l'étoile qui, chaque année lors de la canicule, doit parvenir à posséder le réservoir céleste des eaux comme un étalon une jument. La question de savoir si les deux mythes ont une base commune et, si oui, pourquoi ils ont connu une évolution si radicalement divergente trouve son écho le plus récent dans quelques pages d'Antonio Panaino (1995) [1]. Il me semble que si la discussion menée jusqu'ici s'est toujours terminée par un *non liquet* ou par des considérations très générales sur la notion d'obstacle (*vr̥trá- : vərəϑra-*), c'est parce que l'on a pas suffisamment pris en compte le fait que l'histoire de Tištriia n'était pas, dans le mazdéisme, le seul mythe étiologique de la production de l'eau. Si on ne s'aveugle pas délibérément en considérant a priori que les mythes avestiques ont été incessamment refondus par assimilations et transferts, on perçoit que l'Avesta récent livre l'histoire précise des multiples difficultés que l'humanité a connues avec l'eau durant ses trois millénaires de formation, depuis la cosmogonie jusqu'à Zaraϑuštra.

1. Le Mythe A

Les kardes 14 à 16 du Yašt 13 font le récit suivant :

53... *frauuašaiiō... yā̊ apąm mazdaδātanąm srīrā̊ paϑō daēsaiieiṇti* [a] *yā̊ para ahmāṯ hištəṇta fraδātā̊ afrataṯ.kušīš hamaiia gātuuō darəγəmciṯ paiti zruuānəm*
« Les Frauuašis montrent de beaux chemins aux eaux instaurées par Mazdā, qui, auparavant, (alors qu'elles avaient été) instaurées, demeuraient depuis longtemps au même endroit sans prendre leur cours » [2].

---

1 *Tištriia. Part II : The Iranian Myth of the Star Sirius*, 36–45.

2 a : ou *dīsaiieinti* avec le Xorda Avesta iranien (Kellens, VA 1984, 136–137 n. 6).

54. *āat̰ tā̊ nūrąm fratacinti mazdaδātəm paiti pantąm baγō.baxtəm*[a] *paiti yaonəm frāϑβarštəm paiti āfəntəm*[b] *zaošāi ahurahe mazdā̊ zaošāi aməšanąm spəntanąm* « Voici qu'à présent elles coulent sur le chemin instauré par Mazdā, au lieu qui leur a été désigné, à la (saison) déterminée comme celle des pluies, pour obtenir l'approbation d'Ahura Mazdā, l'approbation des Aməšas Spəntas. »[3]

55... *frauuašaiiō... yā̊ uruuaranąm xᵛaβrīranąm srīrā̊ uruϑmīš daēsaiieinti*[a] *yā̊ para ahmāt̰ hištənta fraδātā̊* +*afraoxšiieintīš*[b] *hamaiia gātuuō darəγəmcit̰ paiti zruuānəm* « Les Frauuašis montrent de beaux modes de croissance aux plantes bonnes à cueillir, qui auparavant, (alors qu'elles avaient été) instaurées par Mazdā, demeuraient depuis longtemps au même endroit sans se mettre à croître. »[4]

56. *āat̰ tā̊ nūrąm* +*fraoxšiieinti*[a] *mazdaδātəm paiti pantąm baγō.baxtəm paiti yaonəm frāϑβarštəm paiti zruuānəm zaošāi ahurahe mazdā̊ zaošāi aməšanąm spəntanąm* « Voici qu'à présent elles croissent sur le chemin instauré par Mazdā, au lieu qui leur a été assigné, à la saison déterminée, pour obtenir l'approbation d'Ahura Mazdā, l'approbation des Aməšas Spəntas. »[5]

57... *frauuašaiiō... yā̊ strąm mā̊ŋhō hūrō anaγranąm raocaŋhąm paϑō daēsaiiən ašaonīš yōi para ahmāt̰ hame gātuuō darəγəm hištənta afrašūmantō*[a] *daēuuanąm parō t̰baēšaŋhat̰ daēuuanąm parō draomōhu* « Les Frauuašis ont montré des chemins conformes à l'Agencement aux étoiles, à la lune, au soleil et aux lumières infinies, qui auparavant demeuraient depuis longtemps au même endroit sans se mettre en mouvement [...]. »[6]

58. *āat̰ tē nūrąm* +*frauuazənte*[a] *dūraēuruuaēsəm*[b] *aδβanō uruuaēsəm nāšəmna yim frašō.kərətoit̰*[c] *vaŋhuiiā̊* « Voici qu'à présent ils volent sur le chemin au tournant lointain, désireux d'atteindre ce tournant qui est le bon renouveau. »[7]

---

3 a : traduit selon une hypothèse de Panaino, *Tištriia Part I* 1990, 124–125. b : ellipse de **zruuānəm, zruuan- āfənt-* (< **āpuant-*) désignant la saison des pluies.

4 a : voir note 2. b : pour *afraoxšaiieintīš* d'après J10.

5 a : pour *frauuaxšaiieinti* selon le Xorda Avesta iranien (Lommel, ZII 1, 1922, 208).

6 a : selon Hoffmann (*Henning Memorial Volume* 1969, 193 = *Aufs.* 280). D'une manière générale, ce paragraphe semble relever d'une tradition formulaire distincte de celle des précédents : récit à l'injonctif et non à l'indicatif, ordre des mots différent dans la relative secondaire.

7 a : attendu contre *frauuazənti* et donné par le Xorda Avesta iranien. b : l'hypothèse d'une ellipse haplologique de **aδβānəm aδβanō* permet de faire de *dūraēuruuaēsa-* un bahuvrīhi comme en Yt 8.35. c : il semble que dans ce contexte *frašō.kərəti-* désigne le nouveau début des cycles astraux.

Le récit rapporte que les Frauuašis ont, à un certain moment, déclenché trois grands cycles naturels : celui des eaux, celui de la végétation et celui des différents corps célestes. Conformément au plan agencé d'Ahura Mazdā, elles ont montré aux eaux leur lit – leur « chemin » (*pantā-/paϑ-*) – ou leur bassin – leur « emplacement » (*yaona-*) – respectif, les ont dotées de leur débit saisonnier et ont mis leur flot en mouvement. Cet acte qui ébranle ce qui ne se mouvait pas auparavant (*para ahmāt̰*) et institue le cours actuel des choses (*nūrąm*) est évidemment un épisode de la cosmogonie. Peut-être même est-il possible de préciser. L'expression *daēuuanąm parō t̰baēšaŋhat̰ daēuuanąm parō draomōhu* de 57, que je n'ai pas traduite, est traditionnellement interprétée comme causale : la signification « infolge der Feindseligkeit der Daēva's, infolge der Angriffe der Daēva's » de Bartholomae (Wolff, *Avesta* 1910, 238) n'a jamais été mise en doute. Toutefois, *parō* + ablatif ou locatif peut aussi avoir une valeur temporelle, si bien que « avant l'hostilité des démons, avant l'attaque des démons » est également possible. Si cette solution alternative est la bonne, nous avons affaire à la seule attestation avestique de ce que les théologiens pehlevis appellent *ēbgat* « l'Assaut » et l'épisode se situe au moment où l'univers passe de l'état spirituel ou de l'état matériel sans adversaire au temps du mélange. L'attaque des démons et l'acte cosmogonique des Frauuašis inaugurent le trimillénium des origines humaines.

Le même mythe est raconté d'une manière différente un peu plus loin dans le Yašt 13 :

76... *frauuašaiiōyā taδa ərəδβā hištənta yat̰ mainiiū dāmąn daiδītəm yasca spəṇtō mainiiuš yasca aŋrō* « Les Frauuašis se sont tenues verticales tout le temps que les deux Avis, le bienfaisant et le mauvais, ont instauré leurs instaurations respectives. »

77. *yat̰ titarat̰ aŋrō mainiiuš dāhīm ašahe vaŋhəuš aṇtarə. pairi. auuāitəm vohu manō ātaršca* « (si bien que,) lorsque le mauvais Avis voulut entraver le jaillissement du bon Agencement, la bonne Pensée et le feu s'interposèrent. »

78. *tā hē tauruuaiiatəm aŋrahe mainiiəuš drəguuatō yat̰ nōit̰ āpō takāiš staiiāt̰ nōit̰ uruuarā*[+] *uruϑmibiiō*[a] *kakat̰ sūrahe daϑušō xšāiiatō ahurahe mazdā*[b] *fratacin āpō səuuištā uzuxšiiąnca uruuarā* « Eux deux ont surmonté les nocivités du mauvais Avis trompeur, si bien qu'il n'a pu arrêter les eaux dans leur flot, ni les plantes dans leur croissance, et que Ahura Mazdā, qui les avaient instaurées

ensemble, a donné à ses filles les eaux le pouvoir de couler toujours plus grosses et (de même) à ses filles les plantes de pousser. »[8]

L'équivalent sanscrit de *ərəδβa- stā*, *ūrdhvá- sthā*, définit la position rituelle du sacrifiant. Dire que les Frauuašis « se sont tenues verticales » équivaut à dire qu'elles ont officié rituellement. La cérémonie à laquelle elles ont procédé au moment de l'Assaut a placé l'Agencement en formation sous la protection des deux éléments primordiaux du sacrifice : la pensée correcte de l'officiant (Vohu Manah) et le feu rituel (Ātar). Cette variante révèle ce que le mythe A reflète de celui d'Indra Vr̥trahan : le sacrifice primordial des ancêtres Aṅgiras qui ont assisté Indra de leurs chants lorsqu'il a libéré les eaux (e.g. RS 1.121 et 2.20)[9] et le rôle subséquent des divinités sacrificielles Agni et Soma, selon une formule dont la version la plus dépouillée est AB 2.3.13 *agnīṣomābhyāṃ vā indro vr̥tram ahan* (sur ce point, Hillebrandt, *Vedische Mythologie II*, 2ème éd. 1929, 209).

2. Le mythe B

C'est un aspect de la longue histoire que l'Avesta relate par de multiples allusions en staccato et qui va de la déchéance de Yima à la fin du trimillénium des origines. Le grand hiver que les démons ont envoyé sur le monde a paralysé les eaux et l'action de tous les héros qui vont se succéder, de ϑraētaona à Vīštāspa, consistera, entre autres, à en reprendre le contrôle à un adversaire. ϑraētaona, meurtrier d'Aži Dahāka, rôde au bord de la Raŋhā, l'océan du bout du monde (Yt 5.61–63). Kərəsāspa tue Hitāspa auprès d'un défluent de la même Raŋhā (Yt 15.27–28) et débarrasse la mer Vouru.kaša, le réservoir céleste des eaux, du *gaṇdarəβa* (= scr. *gandharvá-)* qui la hante (Yt 5.38). De Manušciϑra, petit-fils de ϑraētaona, au huitième et avant-dernier kavi, Haosrauuah, tous affrontent le même adversaire coriace, Fraŋrasiian. La « pluie nouvelle » (*nōvārišnīh* = V21.3 *nauua āfš ?)* que fait tomber Uzav (Uzauua) peut être interprétée soit comme le rétablissement du climat mettant fin au grand hiver, soit comme une riposte

---

8 a : Xorda Avesta iranien contre F1 *uruϑmabiiō* et J10 *uruϑmaibiiō* : le même thème *uruϑmi-* que dans Yt 13.55 est ainsi identifié. b : génitif de paternité comme dans Y 38.3 *apō... ahurānīš ahurahe* (Narten, *Yasna Haptaŋhāiti* 1986, 212). Cette expression au génitif assemble trois beaux exemples de « syntaxe de juxtaposition », si lourde de sens, mais si difficile à traduire : 1. le part. parf. A. *daϑušō* a implicitement les eaux et les plantes pour objet ; 2. le part. prés. A. *xšaiiatō* fonctionne comme auxiliaire de mode pour *fratacin* et *uzuxšiiąn* (Ahura Mazdā a donné aux eaux et aux plantes le pouvoir, respectivement, de couler et de pousser) ; 3. l'écho *sūrahe – səuuištā* signifie que Ahura Mazdā est à la source du « gonflement » que les eaux manifestent dans leur cours et les plantes dans leur croissance.

9 Analyse développée par Kellens, « Les Fravaši », 111–113, dans *Anges et Démons*, Louvain-la-Neuve 1988 (Actes du colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 1987), 99–114.

particulièrement efficace aux agressions d'Afrāsyāb (Fraŋrasiian) contre les eaux (Darmesteter, *Zend Avesta II* 400 n. 19). Haosrauuah livre le combat décisif contre Fraŋrasiian sur la rive du bassin Caēcasta de la mer Vouru.kaṣ̌a (Yt 5.49 Yt 9.21 = Yt 17.41), dans la « forêt blanche » qui le borde (Yt 15.31–32) : il tue finalement l'homme qui tentait d'arracher le *x*ᵛ*arənah* au réservoir céleste des eaux (Yt 19.56–63). Vīštāspa affronte les Xiiaonas et leurs champions (Yt 19.87) en évoluant sur le chemin terrestre des eaux, de la rivière Frazdānauua (Yt 5.108), qui se trouve dans le Sīstān (Bartholomae, AIW 1005 ; Humbach, *Zamyād Yašt* 1998, 68) à la Vaŋᵛhī Dāitiiā (Yt 9.29 = Yt 17.49). Il ne fait aucun doute que l'un des buts de cette longue épopée multiforme est, pour les hommes et, à partir d'une certaine époque, pour les Iraniens, de reprendre à l'adversaire le contrôle de ce « chemin » des eaux dont parle Yt 13.53.

Benveniste a relevé en 1934 (dans Benveniste et Renou, *Vr̥tra Vr̥θragna*, 195) que l'histoire de θraētaona était, de tout l'Avesta, celle qui présentait le plus de coïncidences avec le mythe d'Indra Vr̥trahan, une remarque que l'étude récente de Watkins, *How to kill a Dragon* (1995, 313–320), a très largement confirmée.

1. La formule de base est la « structure sémantique » HERO/SLAY/SERPENT : (*θraētaonō yō janat̰ ažīm dahākəm* (Y 9.8 etc.) correspond à *áhann áhim*, l'emploi en proposition relative étant, par ailleurs, comparable à RS 1.101.2 *yó áhan píprum*.

2. Le héros sujet n'est pas le dieu Indra, mais l'homme θraētaona. Celui-ci porte toutefois un nom qui, d'une manière ou d'une autre, est formé à partir de l'ordinal *θrita-* « troisième » et évoque celui de l'indien Tritá Āptyá [10], qu'Indra envoie tuer Viśvárūpa (e.g. RS 10.8.8)

3. Le serpent objet n'est pas Vr̥tra, mais l'*aži* Dahāka, dont le nom correspond à l'expression védique *áhi- dāsá-*, qui associe le serpent adversaire d'Indra au sobriquet du peuple ennemi, permettant ainsi la restitution d'un indo-iranien *áǰhi- *dāsá-. Aži Dahāka a donc beaucoup plus d'affinités avec Vr̥tra que l'*aži sruuara* tué par Kərəsāspa.

4. La formule récurrente qui mentionne le combat de θraētaona et d'Aži Dahāka (Y 9.8 Yt 5.34 Yt 9.14 = Yt 17.34 Yt 14.40 Yt 15.24 Yt 19.38) ne dit pas qu'il a l'eau pour enjeu, mais Aži Dahāka entretient d'incontestables rapports avec l'eau. Il vit dans le « pays du castor » (Yt 5.29 *baβrōiš paiti daŋ́hauue*) et, surtout

10 Sur Tritā Āptyá, voir, en dernier lieu, la synthèse d'Oberlies, *Die Religion des R̥gveda* 1998, 195–199, et l'étude originale du même auteur « Pūṣans Zahnlücken und Hermes' Vorliebe für Backwerk », dans *Indoarisch, Iranisch und die Indogermanistik*, Wiesbaden 2000 (Arbeitstagung ... 1997 in Erlangen), 369–387.

dans la compétition pour s'emparer du *x^v arənah*, il incarne l'élément liquide contre Ātar, qu'il menace de faire tomber à l'eau pour l'éteindre (Yt 19.45–50 : Pirart, *Kayān Yasn* 1992, 66–67).

5. On a reconnu dans le rapt des femmes d'Aži Dahāka par ϑraētaona le reflet de celui des vaches de Viśvarūpa par Trita [11].

6. Trita et ϑraētaona ont des rapports privilégiés avec le soma/haoma. Trita est le pressureur attitré d'Indra et ϑraētaona doit sa naissance à un pressurage effectué par son père (Y 9.7).

7. Trita et ϑraētaona, à l'évidence, ne sont pas des noms identiques et une étrange dissymétrie règle les rapports de ceux qui les portent. D'une part, Trita et ϑraētaona partagent le même patronyme, *āptyá- : āϑβiia-* [12], d'autre part, il existe un exact équivalent avestique de Trita, ϑrita, qui n'est pas fils d'Āϑβiia, mais son successeur direct dans la série des pressureurs archétypiques. Si bien qu'à l'indien Trita Āptya correspondent deux personnages distincts, Āϑβiia, père de ϑraētaona, et ϑrita, qui ont pour lien d'occuper les deuxième et troisième rangs des pressureurs du Hōm Stōm. Or, le nom *ϑraētaona-* n'a jamais reçu une explication exempte de difficulté (voir Mayrhofer, *Die avestischen Namen* 1977, 81–82 et Kellens, JA 286.2, 1998, 470 n. 38) [13]. L'importance du principe de succession ordinale, par lequel le Veda accorde à Trita un frère Dvitá (Ekata n'est pas attesté à date ancienne) [14] et l'Avesta fait d' Āϑβiia et de ϑrita, respectivement, le deuxième et le troisième pressureur du haoma, suggère une solution sans défaut formel. *ϑraētaona-* représenterait **ϑraitauana-* « fils du vainqueur du troisième », nom analogue à *dvaitavaná-* « fils du vainqueur du deuxième », patronyme du roi Dhvasan des Matsyas dans ŚB 13.5.4. Si cette hypothèse est correcte, on voit que la RS atteste un « deuxième » (5.18.2 et 8.47.16) et un « troisième » fils d'Āptya, avec lesquels se combine un « vainqueur du deuxième », tandis que l'Avesta fait d'Āϑβiia le deuxième pressureur du haoma et le désigne,

---

11 B. Geiger, *Die Aməša Spənta* 1916, 63–64; Lincoln, *Priests, warriors and Cattle* 1981, 108–109.

12 Sur l'étymologie de ce nom, voir les hypothèses divergentes de Gershevitch (*Orientalia... Pagliaro vol. 2*, 1969, 188–189) et de Hoffmann (apud Hintze, *Zamyād Yašt* 1994, 201–202).

13 Le point de vue de Watkins sur cette question ne m'apparaît pas clairement : il semble établir une équivalence entre « *Thraētaona* » et « Vedic *Traitana* » avant de noter : « Avestan *Thrita* and *Thraētaona* seem to be ablaut variants of the same name and identical with *Trita Āptya* » (p. 314).

14 A noter que ϑraētaona à lui aussi, selon le *Shāhnāme* (voir Mohl, *Le livre de Feridoun et de Minoutcher*, 50–53), trois frères qui cherchent à le faire périr et il a surtout trois fils qui sont à l'origine de la différenciation ethnique.

via son fils, comme « vainqueur du troisième », « troisième » qui est identique ou distinct de « Troisième », troisième pressureur du haoma et père de Kərəsāspa [15].

8. θraētaona possède sans aucun doute la capacité de briser l'obstacle. Yt 14.38–40 dit, d'une manière ou d'une autre [16], qu'il détenait le *vərəθraγna-* lorsqu'il tua Aži Dahāka. Il est explicitement qualifié par *vərəθrajan-* lorsqu'il volatilise Pāuruua (Yt 5.61), ce qui donne à penser que « l'obstacle » est en l'occurrence Pāuruua. Mais Yt 19.36–37 répartit tout autrement le pouvoir respectif des deux adversaires : c'est θraētaona qui est doté du *vərəθra-* (36. *θraētaonō yat̰ ās mašiiānąm vərəθrauuanąm vərəθrauuastəmō*) et son adversaire de l'*aojah-* (37. *ažīm dahākəm... aš.aojaŋhəm*). Renou (dans Benveniste-Renou, *Vr̥tra Vr̥θragna* 1934, 158–159) avait noté que les poètes de la RS se complaisaient parfois à parer Vr̥tra des forces indraïques, dont justement *ójas-* (ce qu'il appelle « phénomène de compensation »). L'Avesta fait plus : il procède à l'inversion symétrique des deux pouvoirs qui s'affrontent dans le mythe. Relevons encore que l'*aojah* devient ensuite la force spécifique de Kərəsāspa (Yt 19.38 *mašiiānąm uγranąm aojištō*) [17].

9. Comme Viśvarūpa, Aži Dahāka a trois têtes et six yeux, ce qui permet à Watkins de mettre en parallèle *θraētaonō... vərəθrauuastəmō... janat̰ ... dahākəm ... θrikamərəδəm xšuuaš.ašīm ... aš.aojaŋhəm* avec RS 10.99.6 *dāsam ... salakṣám triśīrṣā́nam... tritó ... ójasā... han* (j'y introduis l'inversion analysée ci-dessus).

10. On peut ajouter que Viśvarūpa et Aži Dahāka ont en commun de n'avoir pas été engendrés, mais fabriqués : le premier a été « taillé » (*takṣ*) par Tvaṣṭar, le second « découpé » (*fra + kart*) par Aŋra Mainiiu (*ažīm dahākəm ... aš.aojaŋhəm ... drujim ... yąm aš. aojastəmąm drujim fraca kərəṇtat̰ aŋrō mainiiuš*). Mais ceci

---

15 S'ajoute à cela la problématique du « quatrième ». D'une part, le quatrième pressureur est le père de Zaraθuštra lui-même, d'autre part, tous les héros qui succèdent à θraētaona et à Kərəsāspa ont pour adversaires par excellence les « fils du quatrième » (*tūra-* ou *tūiriia-*).

16 Car ce n'est pas si limpide que le fait apparaître la présentation de Watkins : 38. *aməmca vərəθraγnəmca...* 40. *yim θraētaonō taxmō barat̰ yō janat̰ ažīm dahākəm* « The power and offensive force... which brave Thraētaona bore who slew the dragon Aži Dahāka. » Il y a dans ce qui précède *aməmca vərəθraγnəmca* depuis Yt 14.34 et dans ce qui le suit trop d'obscurités pour que le rapport exact entre θraētaona et les deux pouvoirs soit parfaitement définissable (le réexamen de Pirart, JA 287.2, 1999, 504–506, comporte trop de corrections arbitraires pour emporter la conviction). Il semble que θraētaona portait en amulette une plume de faucon, animal qui incarne et confère le *vərəθraγna*.

17 La comparaison avec le sanglier a aussi donné lieu à une inversion : l'adversaire de Trita est un sanglier (RS 10.99.6 *tritó... varāhám... han*) tandis que le sanglier est une des incarnations du *vərəθraγna* (Yt 14.15 *hakərət̰.janō varāzahe*) et la forme sous laquelle le dieu Vərəθraγna fond sur ses adversaires (Yt 10.70).

n'est vrai que si on accepte – seul Meillet (JA 1917, 207) a exprimé des réticences – la bizarrerie que le serpent soit identifié à la Druj et que cette identification provoque le passage au féminin.

3. Le mythe C

C'est celui de Tištriia. Durant le mois qui suit son lever héliaque, vers le solstice de juin, l'étoile connaît trois métamorphoses successives de dix jours : un homme à l'âge de la nubilité, un taureau aux cornes d'or et un étalon blanc rougeâtre. C'est sous cette forme qu'il affronte le « brûleur d'eau », Apaoša, démon de l'évaporation, qui a pris lui aussi la forme d'un étalon. L'enjeu est la possession du réservoir céleste des eaux, la mer Vouru. kaṣ̌a. Le démon est vainqueur dans une première rencontre, mais, renforcé par le double sacrifice des hommes et des dieux, Tištriia remporte le second combat et féconde la mer-jument. Il lui faut encore vaincre les étoiles filantes avant qu'interviennent d'autres génies – l'étoile Satauuaēsa, Apąm Napāt, le vent, les Frauuaṣ̌is – et que tombent les pluies de la fin septembre.

Tištriia vaincu déplore à deux reprises que, dans le passé, les hommes ne lui aient pas rendu le sacrifice nominal. Les hommes du présent sont contraints à la réparation et ils reçoivent l'appui d'un sacrifice rendu par les dieux. La double plainte à l'optatif parfait d'irréel du passé, que l'on retrouve dans le Yašt de Miϑra (Yt 10) et qui est véritablement le pivot du texte, implique à coup sûr ce message : les hommes du passé, qui ne sacrifiaient pas nominalement à Tištriia, ont eu des problèmes avec les eaux. C'est bien ce que relate le mythe B. Les mécanismes dont Tištriia et Miϑra assurent la maintenance, respectivement le cycle de la pluie et les phases de la lumière, n'ont été constitués qu'une fois le chemin des eaux reconquis par les kauuis et ceux de l'au-delà ouverts par Zaraϑuštra. Le mythe C de production de l'eau, qui est celui du dernier trimillénium, est donc essentiellement un mythe saisonnier. [18]

Ce mythe est celui qui présente le moins de traits communs avec celui d'Indra Vr̥trahan. Benveniste (Benveniste-Renou, op. cit. 36–37, puis 196–198) a cependant relevé des affinités entre Tištriia et le dieu Vərəϑraγna : outre l'explication de *apaoša-* par **apa-vr̥ta-*, aujourd'hui irrecevable, ce sont la similitude entre les strophes 55–61 (Yt 8) et 48–53 (Yt 14) de leur Yašt respectif et trois métamorphoses communes. Panaino (pp. 39–42), puis moi-même (Annuaire du Collège de France 1998–1999, 704 n. 25), avons montré que les similitudes textuelles n'étaient pas significatives. Mais la question des métamorphoses est

18 Ce récit du mythe, inspiré de Panaino, est fondé sur mon analyse de l'Annuaire du Collège de France 1998–1999, 696–704.

plus délicate. Que Tištriia adopte les sixième, deuxième et troisième formes de Vərəθraγna établit un rapport incontestable entre les deux divinités, mais dont il est difficile de décrypter le sens. Il faut noter que la similitude repose sur ce que le concept de *vərəθraγna* a de plus spécifiquement avestique, de plus étranger au mythe indien. Comme toutes les divinités mazdéennes qui ne sont pas des génies de la nature, Vərəθraγna est à l'origine et avant tout une allégorie [19]. C'est bien comme personnification de l'abstraction « bris de l'obstacle » qu'il se présente dans son Yašt. La déclinaison de l'ordinal, dans la description des formes sous lesquelles il apparaît à Zaraθuštra, doit être soulignée : *ahmāi paoiriiō* (etc.) *ājasat̰* ... *vərəθraγnō*...*kəhrpa* ... ne signifie pas « la première fois (etc.), Vərəθraγna vint à lui sous la forme de ... », mais « le premier (etc.) Bris de l'obstacle vint à lui sous la forme de... ». Le début du Yašt 14 ne relate pas les métamorphoses ou avatars d'un dieu, mais les formes concrètes prises successivement par une abstraction. En toute rigueur, il n'y a, entre av. *vərəθraγna-* et scr. *vr̥trahán-* qu'une équivalence lexicale, et qui s'étend à la composition, mais non à la dérivation. Notre impuissance à reconstruire sûrement les vibrations sémantiques qui sont à la source de cette équivalence nous empêche de bien mesurer les affinités entre le mythe C et le mythe indien.

4. Conclusions

Les « canons de zoroastrisme », qu'évoque Panaino (p. 45) et que je n'ai jamais rencontrés, ni à pied, ni à cheval, n'y sont évidemment pour rien. Il semble que le mythe indo-iranien de production de l'eau a été détriplé en fonction de la théorie des millénaires et s'est fondu dans le cadre plus général de l'histoire mythique des Iraniens. Le mythe A, cosmogonique, se situe aux origines du monde du mélange, le mythe B, historique, constitue un aspect des luttes qu'il a fallu mener pour passer de l'immortalité de Yima à celle de Zaraθuštra; le mythe C, saisonnier, est étiologique du cycle actuel de la pluie.

Chaque fois, il faut combattre un adversaire, mais autrement. Les Frauuašis repoussent une agression (*tar*) contre l'univers en voie d'organisation matérielle; les héros de l'histoire mythique tuent effectivement (*jan*); Tištriia lutte (*yud*) contre Apaoša, lui est supérieur (*aiβi* + *bū*) et le chasse (*vi*), puis il « surmonte » (*tar*) les étoiles filantes. [20]

19 Comme l'a fort bien vu Pirart (JA 287.2, 1999, 466–472), mais je récuse le monisme exacerbé qui le pousse à réduire la notion avestique de « bris de l'obstacle » à la récitation de textes sacrés. Quoi qu'il en soit, son article invite opportunément à se faire une idée plus complexe de la personnalité de Vərəθraγna et à en débattre.

20 On peut, si on y tient vraiment, reconnaître ici un schéma trifonctionnel : 1. le sacrifice primordial des Frauuašis, 2. le meurtre par les armes, 3. l'accouplement de l'étoile-étalon et de la mer-jument.

Par un autre aspect des choses, le rapport entre l'adversaire et les eaux est différent. Seul le mythe B est un authentique mythe de libération. Selon les autres, les eaux ne sont pas retenues prisonnières. Dans le mythe A, il s'agit de protéger les eaux d'une agression : c'est un mythe de libération à l'envers, qui conte l'échec d'une tentative d'asservissement. Dans le mythe C, il y a compétition nuptiale pour la possession des eaux. On pourrait définir le mythe A comme un mythe de fondation, celle de l'hydrographie céleste et terrestre, le mythe C comme un mythe de conquête cyclique, qui évalue la chance de la pluie et le risque de la « mauvaise année ».

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 481–484

Offer vid kyrka

AV KERSTIN EIDLITZ KUOLJOK

Det här är exempel på hur människan kan ta med sig idéer genom tiderna, kanske genom tusentals år, från jägarsamhälle till bondesamhälle, från en etnisk tillhörighet till en annan, från "hedendom" till kristendom och på hur folkliga föreställningar kan skilja sig från de officiella och att förbud uppifrån inte alltid är effektiva. Upprepade sådana tyder på att de inte varit det. Det är också exempel på att det kan löna sig att inte hålla sig till en begränsad tid och ett begränsat område, som de humanistiska vetenskaperna ofta krävt de sista 70 åren i protest mot forskning som ytligt svept över hela mänskligheten.

Jag fann exemplet i Sjapovalovas uppsats Den nordryska legenden om renen.[1] Att jag hittade den berodde på att jag ville orientera mig om gammal slavisk religion och då kom i kontakt med Rybakovs arbete om de gamla slavernas hedendom.[2] Han använder där alla typer av källmaterial (arkeologiskt, filologiskt, folkloristiskt, etnologiskt) och spänner över olika folk i Eurasien och över alla på något sätt tillgängliga tider. Då framstår renen som mytologiskt djur inte bara bland folk som lever och levde på jakt, fiske och renskötsel i nordligaste Eurasien under det tid det finns skriftliga källor från. Också jordbrukande folk har en gång i tiden varit jägare och fiskare. Rybakov utgår från, liksom många andra ryska forskare, att kontinuitet är det normala i mänsklighetens historia, att det nya tar med sig det gamla på något sätt och att kristendomen till sitt väsen inte skiljer sig särskilt mycket från "hedendomen".[3]

Vid slutet av 1800-talet beskrev en lärare i en by i Novgorodguvernementet en rit då tamboskap offrades varje år första söndagen efter apostel Petrus dag i juni. Sådana riter förbjöds 1895 av biskopen i Novgorod. Trots flera kyrkliga förbud finns det exempel på sådana offer bland nordryska bönder på olika håll ända in på 1900-talet Ett belägg finns från en by i Novgorodoblasten 1924. Sjapovalova tror att offer till helgon varit vanliga bland ryssar över hela Ryssland i krissituationer som epidemier och missväxt.[4]

---

1 Sjapovalova 1973.
2 Rybakov 1997.
3 Ibid., s. 3.
4 Sjapovalova 1973, s. 209.

Apostel Petrus ansågs bland bönderna, liksom t.ex. profeten Elias, beskydda skörden och åkrarna. Det finns en uppgift från Serbien att bönderna där tänkte sig att St. Petrus for på en ren med gyllne horn på den himmelska åkern över de jordiska åkrarna, när säden gick i ax, och omtänksamt höll uppsikt över dem. Enligt en annan uppgift offrade bönderna i en by på St. Elias dag en röd tjur för att Elias skulle ge klart väder vid slåttern och skörden. [5]

Läraren beskriver "bönen" eller "offret" och använder *mol'ba*, det vanliga ryska ordet för bön.[6] Det finns ett belägg från ett annat område för att *mol'ba* vid mitten av 1800-talet användes i betydelsen slakta och stycka kreatur.[7] Det kan jämföras med betydelsen av *sóa*, slakta, rituellt slakta, offra i fornskandinaviskt språkbruk.[8]

Upp till ett trettiotal tjurar och baggar fördes till en särskild plats vid kyrkan. En av bönderna slaktade dem natten mot söndagen efter Petrus dag och kokade köttet i stora kittlar avsedda för just det. Prästen var vidtalad. Efter söndagens gudstjänst las en del av köttet på bord framför kyrkan. Prästen välsignade det med sånger och vigvatten. Sedan fördelades det i bitar till dem som ville ha. Bönder från närliggande församlingar var också där.

Sagesmannen var, enligt läraren, övertygad om att det tidigare var vildrenar och inte tamboskap som slaktades och offrades vid kyrkan. De gamla hade berättat det. De ljuger inte. Två renar brukade varje år vid den tiden komma ut från skogen till kyrkan. En fick de slakta. Den andra måste de släppa fri. Ett år slaktade de båda två. Det var mot reglerna, och renarna slutade komma.[9]

Den legenden finns eller fanns i många varianter bland ryska bönder i norra Ryssland, i vissa delar av de administrativa Novgorod-, Olonets-, Vologda- och Archangelskområdena, områden som före den ryska kolonisationen var finsk-ugriska,[10] och enligt V. V. Pimenov fanns den också hos vepser, komer, udmurter, ester och kareler vid övre Volga, alltså finsk-ugriska folk.[11] Föreställningen om vildrenar som offras hör egentligen inte hemma i en bondekultur. Att den finns där har en historisk förklaring. Nordryska bönder har historiska rötter i en finsk-ugrisk jägare- och fiskarebefolkning. De slaviska novgorodernas expansion norrut till områden där det bodde finsk-ugriska folk, började på 900-talet. Det har jag skrivit om tidigare.[12]

---

5 Ibid., s. 212 f.

6 Ibid., s. 210.

7 Ibid., s. 209, not 2

8 Sundqvist 2000, s. 229.

9 Sjapovalova 1973, s. 210 f.

10 Ibid., s. 211, 215 f.

11 Pimenov 1965, s. 243 f.

12 Eidlitz Kuoljok 1991, s. 72-78.

Sjapovalova finner i legenden inte bara ett villebråd, som egentligen inte hör hemma i ett bondesamhälle, utan också gamla föreställningar om jaktdjuren och hur de får användas.

Renarna kom frivilligt ut ur skogen för att slaktas och offras.[13] Att jaktdjuren ger sig frivilligt till människan var en vanlig föreställning bland jägare i norr.[14] Sjapovalova knyter an till Mjandasj-myten, myten om renen som också var människa.[15] I den berättas att Mjandasj försköt sin maka, som var människa, för att hon inte följde reglerna. När han såg hur eländigt liv hon fick med sin nya man som bara var människa, då sa han till henne att säga till sin man att komma och skjuta honom i soluppgången. Det gjorde mannen och sedan levde de bra. Mjandasj gav sig frivilligt till människorna.

Bara den ena av de två renarna som kom ut från skogen fick slaktas och offras. Den andra släpptes ut i vildan igen. Renarna slutade att komma för att båda offrades. Det förklarar Sjapovalova med en gammal föreställning bland jägare att man inte får ta fler jaktdjur än nödvändigt.[16] Rovdrift straffar sig själv. Det visste de av erfarenhet. Det gällde inte bara djuren utan rovdrift på t.ex. träd till ved var också förbjudet. Historiens gång där handel med pälsskinn och nya jaktmetoder med gevär utvecklades, rubbade självklart den ordningen, om också inte hos alla jägare.

Offer finns belagda på många håll i Ryssland, men inte alltid ihop med legenden om de två renarna. Ibland berättar den om en ren, inte två, som brukade komma. I en del varianter var det inte renar utan två dovhjortar som kom. De slutade också att komma för att folket inte skötte sig. På en del håll hölls offret inte på St Petrus dag utan på profeten Elias dag, 20 juli.[17]

Enligt en uppgift från Vagas övre lopp vid mitten av 1800-talet slaktades en tjur, inköpt gemensamt av bönderna, vid kyrkan före gudstjänsten första söndagen efter apostel Petrus dag. Köttet kokades i stora grytor, och efter gudstjänsten hade alla en fest på det. Prästen var också med. Enligt legenden kom förr en vildren från skogen just den dan. Den slaktades och man hade en gemensam fest. Men en gång väntade bönderna inte på renen utan tog en tjur i stället. Sedan dess har renen inte visat sig. Andra uppgifter från 1870-talet och samma område berättar ungefär samma sak.[18]

Offer av hornboskap och legenden om renen eller renarna förekom också i samband med andra stora kyrkliga högtider, som t.ex. 8 september, jungfru

---

13 Sjapovalova 1973, s. 215

14 Eidlitz Kuoljok, K. 1999, s. 118.

15 Sjapovalova 1973, s. 217 f. Se Eidlitz Kuoljok, K. (red. och övers). 1993.

16 Sjapovalova 1973, s. 218

17 Ibid., s. 213.

18 Ibid., s. 211 f.

Marias födelsedag. Det finns en uppgift från en by att på den dagen brukade två dovhjortar komma från skogen. Men prästen i byn offrade båda. Sedan dess har de inte visat sig.[19]

Sjapovalova skiljer mellan de legender där två renar eller dovhjortar kommer en viss bestämd dag till kyrkan och en av dem låter sig offras och den andra släpps fri, och de där bara ett djur kommer. Hon anser att versionen med två renar har sina rötter i jägarsamhället och hör samman med föreställningarna om jaktdjurens återkomst till livet, föreställningar som går långt tillbaka i tiden, troligen till paleolitikum. Jägarna hade en rad riter för att säkra den. Den andra versionen, där bara ett djur kommer och låter sig offras, tror hon hör samman med den antika världen, där renen också spelade en roll i riterna.[20] Dit kan jag inte följa hennes resonemang, eftersom jag aldrig studerat den antika världen.

Litteratur

Eidlitz Kuoljok, K. 1991. *På jakt efter Norrbottens medeltid.* Center for Arctic cultural research. Misc. publ. Nr 10. Umeå.
Eidlitz Kuoljok, K. 1993 (red. och övers.). *Den vilda renen.* Jokkmokk.
Eidlitz Kuoljok, K. 1999. *Moder jord och andra mödrar.* Stockholm.
Pimenov, V. V. *Vepsy.* 1965. Moskva-Leningrad.
Rybakov, B. A. 1997. *Jazytjestvo drevnich Slavjan.* Moskva.
Sjapovalova, G.G. 1973. Severno-russkaja legenda ob olene. *Fol'klor i etnografija russkogo Severa,* s. 209–223. Leningrad.
Sundqvist, O. 2000. *Freyr's offspring.* Uppsala.

19 Ibid., s. 214.
20 Ibid., s. 216 f., 219 ff.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 485-491

Intertextual Silence and Veiled Critique: Snorri on Harald Fairhair and Váli Höðr's-slayer

BY BRUCE LINCOLN

In his Heimskringla, Snorri reports that shortly after 860 C.E., when Norway was still a mosaic of petty kingdoms, Harald, son of Hálfdan the Black, swore an oath that laid the foundation for a unified monarchy and nation-state: "*Never shall I cut or comb my hair, until I have taken possession of all Norway.*"[1] Other sources also tell the same story, with a few minor variations. Thus, *Fagrskinna*, the sole Norwegian source, gave geographic detail, noting that Harald's ambitions extended "*east to the Marches and north to the sea,*"[2] while Snorri stressed issues of political economy, specifying that Harald had designs not only on physical territory, but on "*the tributes, taxes, and administration*" thereof.[3] Snorri also related that Harald swore to succeed or die trying and won applause and support from Guthorm, his mother's brother and commander-in-chief of his army.[4] On all these points, the *Greater Saga of Olaf Tryggvason* followed his version.[5]

The two remaining sources (*Egil's Saga* 3.1–2 and *þáttr Haralds hárfagra* 3) tell that Harald received the sobriquet "Shaggy Harald" (Haraldr lufa) by virtue of his oath.[6] This name replaced his patronym (Haraldr Hálfdanarson) and remained in place until he completed his conquests, fulfilled his vow, founded the nation, cut his hair, and received the contrastive title "Harald Fairhair" (Haraldr hárfagr), under which he entered history.[7] Until that time, "shaggy" the man surely was, since his locks grew unabated during ten full years of military

---

1 *Harald Fairhair's Saga* 4: aldri skal skera hár mitt né kemba, fyrr en ek hefi eignazk allan Nóreg.

2 *Fagrskinna* 3: áðr en hann hefir skatt af hverjum uppdal sem af útnesi, svá vítt sem Nóregr er austr til marka ok norðr til hafs.

3 *Harald Fairhair's Saga* 4: fyrr en ek hefi eignazk allan Nóreg með skǫttum ok skyldum ok forráði.

4 Ibid.

5 *Greater Saga of Olaf Tryggvason* 2 (*Flateyjarbók* 1.40).

6 *Þáttr Haralds hárfagra* 3 (*Flateyjarbók* 1.569): "*For that reason, he was then called 'Shaggy Harald.'*" (þui uar hann þa kalladr Haralldr lufa). Cf. *Egilssaga* 3.2.

7 The patronym occurs in *þáttr Haralds hárfagra* 1 (= *Flateyjarbók* 1.567).

campaigns.[8] By the end, he must have possessed a fairly spectacular set of dreadlocks. As *Fagrskinna* put it: "Harald's hair was long and matted, for which reason he was called 'Shaggy.'"[9]

The epithet "Shaggy" is already attested in poems of the 9th century, which Harald's skalds wrote to celebrate his victories.[10] The name thus pre-dates Norway's conversion, which makes it certain that Harald did not model himself on Samson, John the Baptist, or the Bible's Nazirite tradition, however appealing such associations might have been to later generations.[11] Presumably, Harald did not invent the form of his oath himself, but none of our sources explains why he chose precisely this gesture of refusing to cut his hair until his goals were accomplished. Several parallels in the practices of continental Germans are regularly adduced and are surely relevant, but the texts that describe them are also regrettably mute about what such anti-tonsorial behavior signified.[12] In this situation, scholars who wished to advance interpretations have often been driven to rely on farflung comparisons to materials drawn from Greece, South Asia, and beyond.[13]

---

8 *Harald Fairhair's Saga* 23: "Earl Rognvald cut his hair, which had been uncut and uncombed for ten years. At that time, they called him 'Shaggy Harald,' but thereafter Rognvald gave a kenning-name to him and called him 'Harald the Fairhair.'" Þá skar Rǫgnvaldr jarl hár hans, en áðr hafði verit óskorit ok ókembt x. vetr. þá kǫlluðu þeir hann Harald lúfu, en síðan gaf Rǫgnvaldr honum kenningarnafn ok kallaði hann Harald inn hárfagra.

9 *Fagrskinna* 3: Haralds hár var sítt ok flókit, fyrir þá sǫk var hann Lúfa kallaðr. The same wording is found in *þáttr Haralds hárfagra* 7 (*Flateyjarbók* 1.575).

10 See, for instance, Thjóðólf of Hvín, *Et digt om Harald hårfagre, næppe ægte* 4, or Thórbjörn Hornklofi, *Haraldskvæði* 10, the latter of which was written to celebrate Harald's victory at the decisive Battle of Hafrfjord (c. 875).

11 Cf. Numbers 6.1–21, Judges 13–16, esp. 13.5 and 16.17. Samson is depicted in a number of Scandinavian churches, including Lund, Dalby, Stjær, Urnes, and Tingelstad. In most of these, he is treated as a typological antecedent of Jesus, but at Nes, in Telemark, Norway, he is also placed in association with Sigurd Fafnir's-bane. Textual evidence, particularly the Latin poem found on folio 35r of the *Codex Cremifanensis*, shows considerable interest in Samson as a paragon of strength betrayed, but neither associates him with any of the Norwegian kings, nor takes any particular notice of his hair. For a discussion of the relevant materials, see Gerd Wolfgang Weber, "Intellegere historiam. Typological Perspectives of Nordic Prehistory (in Snorri, Saxo, Widukind and others)", in Kirsten Hastrup and Preben Meulengracht Sørensen, eds., *Tradition og historieskrivning: Kilderne til Nordens ældste historie* (Århus 1987), pp. 103–5.

12 The parallels usually cited include the oath sworn by Julius Civilis (Tacitus, *Histories* 4.61), that taken by young men of the Chatti (Tacitus, *Germania* 31), and that of the Saxons before their disastrous battle with the Suebi in 574 C.E. (Gregory of Tours, *History of the Franks* 5.15 and Paulus Diaconus, *History of the Langobards* 3.7).

13 For a variety of interpretive attempts using comparative materials, see Friedrich Kauffmann, *Balder: Mythus und Sage nach ihren dichterischen und religiösen Elementen untersucht* (Strassburg 1902), pp. 209–13, Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, 3 rd ed., 12 vols.

While silences are frustrating, they need not drive us to desperation. Indeed, some silences bear significance and one can interpret them in suggestive ways.[14] Along these lines, I would direct attention to one last datum. This is an episode in Scandinavian myth that was surely known to Snorri and those who wrote about Harald, most likely to Harald as well. The episode in question is associated with the god Váli and forms an important part of the Ragnarök narrative. As recounted in the Poetic Edda, it followed directly on Baldr's death and resolved a crucial problem within that event. Thus, the fact that Baldr was slain by his own full brother, Höðr, produced a contradiction in the normal workings of vengeance.[15] Although vengeance was supposed to compensate a patriline for its loss by inflicting an equal loss on the family of the killer, here the group was obliged to inflict a second loss on itself, since Baldr and Höðr, both legitimate sons of Óðinn, belonged to the same patriline. What is more, this second killing could itself demand vengeance, prompting an endless spiral of recursive and self-defeating violence.

Myth resolved this conundrum by having Óðinn sire a new son on a giantess named Rind and the illegitimate product of this misalliance stood sufficiently outside the patrilineage to kill Höðr without violating family loyalties or incurring danger for the group.[16] This is the god Váli, who was born for the sole purpose of vengeance, which he accomplished without delay.[17] According to *Baldrs draumar:*

(London 1911), 3: 258–64, E.R. Leach, "Magical Hair," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 88 (1958): 147–64, J. M. Wallace-Hadrill, *The Long-haired Kings, and other studies in Frankish history* (London 1962), and Dean Miller, "On the Mythology of Indo-European Heroic Hair," *Journal of Indo-European Studies* 26 (1998): 41–60. Robert Bartlett, "Symbolic Meanings of Hair in the Middle Ages," *Transactions of the Royal Historical Society* 6/4 (1994): 43–60 provides much information, but prudently avoids any general interpretation, prefering simply to observe first, that hair provided useful ways to mark categories of age, class, gender, and nationality; second, that signifying processes are arbitrary.

14 For other atteempts to interpret Snorri's elisions and erasures, see Margaret Clunies Ross, *Skáldskaparmál. Snorri Sturluson's Ars Poetica and Medieval Theories of Language* (Odense 1987), pp. 167–73, eadem, *Prolonged Echoes: Old Norse Myths in Medieval Northern Society*, 1994) 1:198–211.

15 See esp. John Lindow, *Murder and Vengeance among the Gods: Baldr in Scandinavian Mythology* (Helsinki 1997), with references to the earlier literature.

16 *Vǫluspá* 32, *Baldrs draumar* 11. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* 3.4, tells the same story, but names the son of Othinus and Rind "Bous," rather than Váli.

17 The most convincing etymology of the name Váli, as suggested by Rolf Nordenstreng, "Guden Váli," in *Festskrift tillägnad Hugo Pipping* (Helsingfors 1924), pp. 392–94, suggests that it means "Little Warrior."

Rind bore Váli in the western hall.
One night old, Óðinn's son would slay.
He neither washed his hands, nor combed his hair
Until he brought Baldr's foe to his death.[18]

The detail that interests us – the fact that Váli's hair went untended until he succeeded in killing Höðr – is also stressed in the *Võluspá*, which Snorri made the prime source for the *Gylfaginning*.[19] Indeed, he quoted a full thirty-one of its sixty-six stanzas, and his quotations cluster particularly around the Ragnarök myth.[20] The Váli-episode was quite familiar to him, as is shown in several passages. Thus, in the *Gylfaginning* he called Rind "*Váli's mother*,"[21] and said of Váli: "*a son of Óðin and Rind. He is bold in battle and a very good shot.*"[22] In the *Skáldskaparmál*, he listed the following kennings for Váli: "*son of Óðinn and*

18 *Baldrs draumar* 11:
Rindr berr Vála í vestrsǫlom
Sá man Óðins sonr einnætr vega;
Hǫnd um þvær né hǫfuð kembir,
Áðr á bál um berr Baldrs andscota.

19 *Võluspá* 32–33:
Baldr's brother was born quickly.
One night old, Óðinn's son would slay.
[Váli] never [washed] his hands nor combed his head,
until he brought Baldr's foe to his death.
Baldrs bróðir var of borinn snemma,
Sá nam Óðins sonr einnættr vega.
þó hann æva hendr né hǫfuð kembði,
áðr á bál um bar Baldrs andscota;

Judy Quinn, "Völuspá and the Composition of Eddic Verse," in *Poetry in the Scandinavian Middle Ages* (Spoleto 1990), pp. 311–12, has suggested that details of the diction in this stanza show an attempt to adapt the verse of *Baldrs draumar* quoted above. The passage occurs in both manuscripts of the *Võluspá*, *Codex Regius* and *Hauksbók*.

20 Thus, of the twenty-three verses the *Võluspá* devotes to the Ragnarök (vv. 44–66), Snorri quotes fourteen (61%, compared to 47% for the poem as a whole). Of the five verses that treat Baldr's death, however (vv. 31–35), he quotes nothing at all. Regarding Snorri's use of this poem, see Else Mundal, "Snorri og Völuspá," in Úlfar Bragason, ed., *Snorrastefna* (Reykjavik 1992), pp. 180–92, and on his treatment of Váli, p. 187.

21 *Gylfaginning* 36: Rindr, móðir Vála.

22 Ibid., 30: Áli eða Váli heitir einn, sonr Óðins ok Rindar; hann er diarfr í orrostom ok miǫk happskeytr. The placement of this chapter is also significant. It follows the chapter devoted to Höðr (*Gylf.* 28) and that to Víðarr 29), the two deities with whom Váli is associated in the poetic Edda. The connection of Víðarr and Váli is attested in *Vafthrúðnismál* 51, which was also known to Snorri, as attested in *Gylfaginning* 53.

Rind..., Baldr's avenger, Höðr's enemy and slayer," while naming Höðr "*Váli's enemy.*"[23]

In all of Old Norse literature, the Váli myth offers far the closest analogue to the oath sworn by Harald Fairhair. Given that both these data were familiar to Snorri and of keen interest to him, it would have been easy for an author of his skill to establish an intertextual connection between them, working parallel phrases and imagery into descriptions of Váli in the *Edda* and Harald in the *Heimskringla*. In this manner, he could have subtly associated the king with the god, representing the oath sworn by the former, through which he founded both kingship and nation, as a repetition of divine precedent. Further, he could have constituted the campaign of military violence through which Harald raised himself to the throne as a sacred mission like that undertaken by Váli: righteous vengeance, the restoration of proper order, and/or a salvific action that averted cosmic disaster.[24] Presumably, such themes and subtexts would have been welcome to the Norwegian kings who were Snorri's patrons and traced their descent from Harald.

It is thus somewhat surprising that one finds nothing of the sort. On the contrary, in the *Gylfaginning*, Snorri radically reorganized the information available to him about events subsequent to Baldr's death, beginning with his description of the gods' reaction to that catastrophe.

> When Baldr had fallen, words failed all the gods. So did their hands, which could not lift him up. They looked at one another and were all of one mind toward the one who had done the deed. But no one could take vengeance, since it was so great a place of sanctuary.[25]

Earlier in the same chapter, Snorri was careful to locate Baldr's death in the place of assembly (á þinginu). In this passage, he drew on laws that treated the Thing as sacrosanct, which would have precluded taking vengeance on the spot, but

---

23 *Skáldskaparmál* 11: Hvernig skal kenna Vala? Svá, at kalla hann son Óðins ok Rindar,... hefniás Baldrs, dólg Haðar ok bana hans. Ibid., 12, Hvernig skal kenna Hǫðr? ... Vala-dólg.

24 A curious piece of evidence suggests that such an association may have been common; further, that certain Icelanders sought to contest it by creating a disjuncture between Harald and Váli, then claiming the latter for their own. This is found in *Landnámabók* 60, which should be considered alongside *Gylfaginning* 49 (quoted below). *Váli the strong was the name of one of King Harald Fairhair's royal men. He fought a battle inside a sanctuary and was outlawed. He voyaged to the southern islands and his three sons went to Iceland.* Váli en sterki h(et) hirðmaðr Haralldz konungs hins harfagra. Hann va vig í veum ok varð utlagr. Hann for til Suðr eyia en s(ynir) (hans) foru .iij. til Islandz.

25 *Gylfaginning* 49: þá er Baldr var fallinn, þá felluz ǫllum ásum orðtǫk ok svá hendr at taka til hans, ok sá hverr til annars ok vóro allir með einum hug til þess er unnit hafði verkit. En engi mátti hefna, þar var svá mikill griðastaðr.

should have posed no problems in the long run.[26] The point of his intervention, however, was to derail the traditional course of the story, simultaneously acknowledging and deferring the issue of vengeance. Such deferral was infinite, for Snorri – quite incredibly – avoided any discussion of Höðr's death, although in a later chapter he found it necessary to acknowledge the fact. Even so, he said nothing about how the slayer was slain or by whose hand.[27]

This sleight of hand freed Snorri to lead his narrative in new directions and he crafted a moving story of the gods' futile attempt to win Baldr's release from Hel.[28] At the center of this episode, he placed "Hermóðr the Bold" (Hermóðr enn hvati), a figure unknown in the surviving Eddic poems.[29] Meanwhile, Váli and his unshorn hair vanished from the story altogether. Far from connecting this god to Harald, Snorri seems to have taken considerable pains to obstruct any such implication.

---

26 Cf. *Frostathing Law* 4.58: "In three places all men are consecrated to peace. The three places are in church, at the assembly, and at banquets. There all shall be sacrosanct (inviolable)." (Í þrim stǫðum ero allir menn friðhelgir. En í þrimr stǫðum. at kirkiu eða þingi oc at samcunðu. þá sculu aller iamhelger). I have discussed these issues, a propos of *Egil's Saga* 56, in Bruce Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion* (Chicago 1994), pp. 55–73.

27 Gylfaginning 53, which states that when the world is restored after the final cataclysm, "Baldr and *Höðr* will come there from Hel" (því næst koma þar Balldr ok Hǫðr frá Heliar), information taken from *Völuspá* 61.

28 Throughout the *Gylfaginning*, Snorri usually worked with materials taken from the Poetic Edda, citing such verses in better than half of his chapters. The chapter that treats Baldr's death and the gods' response (*Gylfaginning* 49) is one of the longest without such citation of an Eddic source. Instead, toward the end of the chapter he quoted a verse from a poem otherwise unknown, ignoring the relevant Eddic materials that were known to him (*Völuspá* 32–33 and *Völuspá hin skemma* 1 [= *Hyndluljóð* 29]; *Baldrs draumar* 10–11 contains the same information, but it is not fully certain Snorri knew it).

29 Snorri seems uncertain about Hermóðr's status, since he omits him from the lists of gods he gives at *Gylfaginning* 21–33, *Skáldskaparmál* 1 and 10–24. The only Hermóðr attested in the Poetic Edda is a human hero to whom Óðinn gave gifts of armor (*Hyndluljóð* 2). Seemingly, this figure has no relation to the character Snorri developed in *Gylfaginning* 49. Also distant is the Hermóðr of *Hákonarmál* 14 (cited by Snorri at *Skáldskaparmál* 2), who, together with Bragi, welcomes King Hákon Adalsteinsfostri into Valhalla. Unsatisfactory as they are, these are the only sources for Hermóðr that were surely known to Snorri. There is, however, a late skaldic poem – *Málsháttakvæði* 9, written in the Orkneys and usually dated to the early 13 th Century – where it is said: *"Hermóðr wished to lengthen Baldr's life, but Hel's voracious hall won him"* (Hermóðr vildi auka aldr, Éljúðnir vann sólginn Baldr). In light of this evidence, some scholars have hypothesized the existence of a now-lost Eddic poem treating "Hermods Helfahrt," from which both Snorri and the *Málsháttakvæði* took their information. See, for example, Gustav Neckel, *Die Überlieferungen vom Gotte Balder* (Dortmund1920), pp. 59–66, or Franz Rolf Schröder, *Germanentum und Hellenismus* (Heidelberg 1924), pp. 94–102. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* 2:228–30, summarizes the available data and pronounces Hermóðr "problematisch." The discussion of Lindow, *Murder and Vengeance among the Gods*, pp. 103–12 is thorough and helpful.

Notwithstanding the risks involved in drawing conclusions from silence, it is tempting to imagine that Snorri deliberately suppressed any mention of Váli, lest the Norwegian throne (which was pressing to absorb or conquer the Icelandic Commonwealth during the 1220s, as Snorri wrote), should draw any support or legitimacy from this mythic episode.[30] Far from being a work of sycophantic praise, the *Heimskringla* is a polysemic text intended for multiple audiences. Although Snorri's royal patrons in Norway would have understood it as a celebration of their ancestors, it also includes many points of veiled critique that would have been legible to knowledgeable Icelandic readers. Along these lines, its connections to the *Edda* are worth exploring for the subtle interplay of Iceland and Norway, myth and history, signification and silence.

30 On the political situation of the 1220s and 1230s, during which time Snorri wrote both the *Edda* and *Heimskringla*, see, most recently, Theodore M. Andersson, "The Politics of Snorri Sturluson," *Journal of English and Germanic Philology* 93 (1994): 55–78, idem, "The King of Iceland," *Speculum* 74 (1999): 923–34.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 492-502

Soljungfruns öde. Från myt till historia

AV BRITT-MARI NÄSSTRÖM

Soljungfrun och hennes bröder

I de fornindiska myterna färdas gryningsgudinnan Ushas som symbol för den uppgående solen över himlavalvet i en vagn dragen av vita svanar eller hästar. Hon utgör en aspekt av solskivan som ju också kunde manifesteras i gudinnan Surya. I myterna framställs soluppgången som ett drama, där man tänker sig att Ushas under natten blir bortrövad och fängslad av nattens väsen. Varje morgon befrias hon dock av sina tvillingbröder, *ashvinerna*. Motivet om solens räddning från mörkret och kaosmakterna är i det närmaste universellt, men just denna indiska framställning har intressanta paralleller i europeiska myter, som leder vidare in i så väl litteratur som historieskrivning.

Den komparativa religionsforskningen visade tidigt på samband mellan Ushas och hennes grekiska motsvarighet Eos (och den romerska Aurora). Det var fråga om både en överstämmelse av gudinnans namn och hennes funktion, nämligen att förebåda dagen. Vare sig Ushas eller Eos tycks ha haft någon kult, men däremot många olika myter. Ushas är den ständigt unga gudinnan som får män att åldras genom att hon ständigt förnyar dagarnas antal. Den rosenfingrade Eos har en mängd kärleksäventyr, bland annat med en viss Tithonos. Som älskare till gudinnan fick han önska sig en sak och han önskade sig naturligtvis evigt liv. Tithonos önskan beviljades också, men eftersom han glömde bort att be om evig ungdom, förtorkade han bort till en gräshoppas ömkliga gestalt. Det sägs att Eos tröstade sig på annat håll.

Eos erotiska äventyr kan jämföras med de som tillkommer den stora kärleksgudinnan Afrodite. Afrodite är ingen solgudinna, men har som dotter till Zeus och Dione celesta egenskaper. Hon bär också epitet som "lysande" eller "glänsande". Ingendera av dessa gestalter kan emellertid jämföras i fråga om myten om Suryas bortrövande och hennes räddning genom brödernas insats. Detta motiv finns dock i grekisk mytologi hos en gestalt som står Afrodite nära, nämligen den sköna Helena, vars öde just var att bli bortrövad. Hon är mest

känd för att vara den som utlöste det trojanska kriget, men ursprungligen var hon en gudinna i Sparta, som hade en betydande kult där.[1]

Man kan diskutera möjligheten av att Ushas, Eos och Afrodite skulle kunna ha en gemensam bakgrund i en indoeuropeisk sol- eller gryningsgudinna. Å andra sidan måste man här räkna med möjligheten av att en sådan uppfattning kan spridas eller uppkomma av sig själv på olika håll. Materialet är i sig alltför sprött för att man skulle kunna leda något i bevis i ena eller andra riktningen mer än den rent lingvistiska likheten mellan Ushas och Eos. Om man i stället fortsätter jämförelsen med Helena, hittar man större överensstämmelse med myten om soljungfrun.

Den bortrövade Helena

Även Helena är dotter till himlen, det vill säga Zeus själv i hans förbindelse med kung Tyndareos hustru, Leda. Själv uppenbarade sig guden som en svan och Leda fick mycket riktigt två ägg. Ur det ena kom gudens avkomma i form av Polydeukes och Helena; i den andra Tyndareos ättlingar Kastor och Klytaimnestra, berättar en av myterna. Andra gör tvillingpojkarna till Zeus söner, vilken är den ordagranna betydelsen av *dioskurerna*. Ytterligare andra myter menar att det var Nemesis, som blev förförd av svanen och som räknas som Helenas och dioskurernas moder.

Oavsett vilket ursprung man ger dessa mytgestalter återkommer historien om den bortrövade Helena. Hon hade nämligen blivit bortrövad en gång före episoden vid Troja, under den tid då hon vistades i Brauron för att genomgå initiationsceremonierna för unga flickar. Enligt Diodorus Siculos hade Theseus rövat bort henne och gömt henne i en borg där Kastor och Polydeukes befriade henne.[2] Bröderna drog sedan ut på otaliga äventyr, ridande på sina vita hästar. Bland annat deltog de i argonauternas tåg till Kolchis för att hämta det gyllene skinnet. Därför uppfattades de som räddare i nöden för sjöfarare, eftersom de visade sig ha förmågan att stilla stormar. Vid slutet av deras liv sägs Zeus ha upphöjt sina söner till himlen och de blev där stjärnbilden Tvillingarna.

Myten om soljungfrun och hennes räddande bröder har uppmärksammas i forskningen, bland annat av Donald Ward i *The Divine Twins*.[3] Till motivkretsen kring gudinnorna hör också vita svanar, som i Ushas fall tänks dra hennes vagn och i myterna kring Helena och Pollux uttrycks genom att deras fader Zeus närmade sig deras mor Leda i gestalt av en svan. Svanen hör också till

---

1 Herodotos II, 61.
2 Diodorus Siculus IV, 63.
3 Ward 1968, S. 50–79.

Afrodites attribut. Tvillinggudomligheterna hör å sin sida ihop med vita hästar. Ashvins eller Nasatyas, "de näsfödda", var avlade av sina gudomliga föräldrar i skepnad av vita hästar.[4] Kastor och Polydeukes uppträdde ridande på vita hästar, i synnerhet i form av nödräddare. De tänktes komma ridande genom mörker och storm på dessa och kunde också visa sig i spetsen för härar under anfall. "Den vita hästen" dyker upp i namnet Leukippos, vars döttrar rövades av tvillingarna i ett annat sammanhang. Ett annat tvillingpar i grekisk mytologi som nog bara är en variant av berättelsen om Kastor och Polydeukes eller Zethos och Amfion som hör till den thebanska sagokretsen. Dessa bär namnet "Guds vita hästar".

Namn	*relation*	*binamn*	*attribut*	*Syster/mor*
Ashvins	tvillingar	frälsare	Vita hästar	Ushas
Dioskurerna	tvillingar	frälsare	Vita hästar	Helena
Amfion och Zethos	tvillingar	–	Vita hästar	Antiope

Vidare tycks relationen mellan gudinnan och hennes båda bröder innehålla moment av bortrövande och befrielse. I myten om Amfion och Zethos rövas visserligen inte deras syster, men väl deras moder som sedan befrias av sina söner. Vare sig man förutsätter ett genetiskt samband eller en vandringsmyt var myten om soljungfruns försvinnande och återkomst ett motiv som återfinns i såväl fornindiska som antika myter. Det är dock inte avsikten att ta upp denna diskussion här, utan att presentera myten eller snarare mytmotiven för att följa deras vandring norrut mot den isländska diktningen.

Völsungasagans senare del

Völsungasagan är en så kallad *fornaldarsaga*, det vill säga en hjältesaga fylld med sago- och mytmotiv som var kända i Norden under 1200-talet. Mytmotiven är kända i skaldediktningen från 900-talet. Dessa motiv återfinns också i bildkonsten och tycks sträcka sig ännu längre tillbaka i tiden. Dess tillkomsttid och relation till de Eddadikter som sagan till tre fjärdedelar bygger på har varit föremål för forskarnas intresse och gett upphov till skiftande teorier. Någon fullständig bild av sagomotivets proveniens eller tidsbestämning har ännu inte presenterats.[5]

---

[4] Doniger 1980, S. 149–211.

[5] Halvorsen, E. F. s.v. *Vǫlsunga saga*, sp. 347–349. KLNM.

I *Völsungasagans* senare del är Gudrun Gjukesdotter huvudpersonen. Efter Sigurd Fafnesbanes död ingår hon äktenskap med hövdingen Atle, en person som man ibland identifierat med hunnernas kung Attila. Denne verkade mellan 434 e.v.t. till sin död 453 och lade under sig stora delar av Mellaneuropa. Han blev, två år före sin död, besegrad av den romerske fältherren Aëtius och västgoternas kung Teoderik. Något senare mötte han döden genom blodstörtning, sedan han äktat den burgundiska prinsessan Ildiko. Hans välde, eller snarare framfart satte spår inte minst i medeltidsdiktningen, vilket visar sig i *Völsungasagan* och den senare *Nibelungenlied*, i vilka myt och historia vävs samman till en berättelse om hjältedåd och svek.

Gudrun i *Völsungasagan* uppträdde inte mindre våldsamt än prinsessan Ildiko, även om Atle överlevde bröllopsnatten enligt *Völsungasagan*. Hon födde honom två söner, som hon sedan tog livet av och lät sedan tillverka dryckesskålar av deras kranier. Sedan bjöd hon fadern öl ur skålarna och avslutningsvis, brände hon honom och hela hans hird inne. Efter detta försökte Gudrun att dränka sig själv, men vågorna drev henne till kung Jonakers rike. Hon gifte sig med Jonaker och födde sönerna Sörle, Hamdir och Erp. "De var alla svarta som korpar i håret, liksom Gunnar och Högne och andra niflungar".[6] Här växer också Svanhild upp, Gudruns dotter med Sigurd Fafnesbane.

Svanhild är den mest älskade av hennes barn, säger hon själv i dikten *Guðrúnarhvǫt*, "Gudruns maning":

Så var Svanhild i min sal
Som en lysande stråle av solen.[7]

Svanhild giftes bort med den gotiske konungen Jörmunrek eller Ermanaric. Han var själv medelålders men hade en ung son jämgammal med Svanhild. Genom förtal anklagades de båda för äktenskapsbrott. Jörmunrek lyckas rädda sitt liv, men Svanhild trampades ner av kungens hästar och krossades. Gudrun klagar över hennes öde:

Detta är den svåraste
av alla mina sorger
Då Svanhilds ljusa hår
Trampades under hästarnas fötter.[8]

Svanhilds död blir anledningen till att Gudrun uppmanar sina söner Hamdir och Sörle att döda Jörmunrek. Deras hämndeexpedition bildar slutet av *Völsungasagan* och även Gudrun Gjukesdotters olycksöde. Hela denna berättelse består av många olika scener, som ger intrycket av att man här infogat olika berättelser. Hämnden på Svanhild är ett av motiven, ett annat skildras i *Hámðismál*, där

---

6 SnE, S. 150.
7 Guðrúnarhvǫt 15.
8 Guðrúnarhvǫt 16.

bröderna beger sig ut på sin färd, hetsade och vredgade av moderns ord. På färden träffar de på sin halvbror Erp, som erbjuder dem hjälp, men de sticker ner honom i ursinne med sina svärd. De lyckas, väl framme, överfalla Jörmunrek och fängsla hans händer och fötter, men de lyckas inte få honom att tiga och han kan ropa på hjälp. Bröder inser alltför sent att de hade behövt Erps hjälp med huvudet:

Där föll Sörle
Vid husets gavel
Men Hamdir stupade
bakom huset.[9]

Ytterligare ett motiv skymtar fram i *Hamðismál*. Under sin ritt passerarde bröderna "ett vargträd", det vill säga en galge, där Svanhilds styvson hängde, sårad. De skyndade dock förbi på sin färd. Denne hade ju också anklagats för äktenskapsbrottet och hans fader dömde att han skulle hängas. Under förberedelserna till detta började prinsens falk plocka fjädrarna av kroppen, och Jörmunrek inser om han tar livet av sin son blir han lika oskyddad som falken. Han benådar därför sonen och låter udda vara jämt.

Detta sista skede av *Völsungasagan* finns återgivet i Brage Boddasons drapa om motiven på Ragnar Lodbroks sköld. Hamdirs och Sörles sista strid skildras sålunda:

Stålströmmens spridare (krigare, kungen) lät slå
Gjukes släktingar hårt när de ville ta livet av Fågelhilds glädje (Jörmunrek)
Och alla kunde löna Jonakers söner
För svartsärkens (brynjans)
Björks (krigarens) skarpt lysande
Pannhugg och eggar.[10]

Brage den gamle som återger berättelsen om Hamdir och Sörle levde på 800-talet. Men det finns faktiskt äldre skildringar av berättelsen.

Ermanaric i historieskrivningen

I Jordanes *Getica* (500-talet) berättas följande om goternas kung Ermanaric:

Ty kungen hade i vredesmod befallt att en kvinna vid namn Sunilda från rosmonernas folk straffas för sin makes svekfulla anfall. Hon skulle bindas fast och slitas i stycken av vilda hästar som hetsades att springa åt var sitt håll. För att

9 Hamðismál 29.
10 SnE, S. 153.

hämnas sin systers död anföll hennes bröder Sarus och Ammius med svärd Ermanaric som de sårade i sidan. Svårt sargad och svag blev han sjuk. [11]

Ermanaric var således en historisk person som regerade över goterna norr om Svarta havet. Han beskrivs som en krigisk kung som begick självmord när hans rike anfölls av hunnerna, enligt vissa källor. Enligt Jordanes avled han dock av ålderdomssvaghet vid 110 år. Historiker brukar datera hans död till 375 e.v.t.[12]

Även om Ermanaric eller Jörmunrek verkar ha varit en historisk person, som även omnämns i Ammianus Marcellinus historia,[13] kan man knappast tillskriva berättelsen om Hamdir och Sörle någon fakticitet. Deras mor Gudrun, sägs ju ha varit gift med Atle eller Attila, som levde ett århundrade senare. Det verkar snarare som berättelsen om völsungarna och gjukungarna blandats med historiska personer som Ermanaric, Teoderik och Attila under 300–400-talet. Detta kallas ibland "den heroiska åldern" av litteraturforskarna och motsvarar folkvandringstiden.[14] Den litteratur som kom att utformas i det medeltida Europa hade således sina rötter i dels historiska händelser men också i vad man skulle kunna kalla legender, sagor och myter.

Hamdir och Sörle – en reflex av den dioskuriska traditionen?

Man har frågat sig om Hamdir och Sörle skulle vara en reflex av den dioskuriska traditionen, som ju annars saknas i den fornskandinaviska mytskatten.[15] Det står ingenstans talat om att de skulle vara tvillingar, men om man tittar närmare på deras namn kan man få upplysningar som tyder på detta. I Jordanes text kallas Sörle för Sarula eller Sarus, vilket kan härledes från gotiskan *sarva*, "vapen". Ammius, det vill säga Hamdir, är en sammansättning av gotiskans *hama* "skydd" och *tius* "ung krigare" och skulle följaktligen betyda "krigare i rustning".[16] Båda namnen är därmed synonyma, något som är påfallande när det gäller den dioskuriska traditionen. Kastors och Polydeukes namn betyder båda enligt en

---

11 Jordanes, S. 129.

12 Om bakgrunden till Ermanaric och hjältediktningen, se Holtssmark s.v. *heltediktning*, KLNM.

13 Ammianus Marcellinus, S. 32.

14 Holtsmark A. s.v. *Heltediktning* KLNM.

15 Ward 1968, S. 30–41 och Dumézil 1959, S. 124 gör försök att leda i bevis att Njord och Frey skulle vara exempel på tvillingar eftersom de åberopas samtidigt. Enligt mitt förmanade beror detta förhållande snarare på att Njord och Frey ursprungligen är samma gud som bär olika namn. De är identiska. Med tiden kom de att uppfattas som far och son. Se Näsström 1995, S. 54. J. de Vries och Å. V. Ström menar att Alrek och Erik i *Ynglingatal* är de skandinaviska dioskurerna.

16 Ward 1968, S. 71.

tolkning "lysande".[17] Dio Cassius (200-talet e.v.t.) upplyser om ett folk som dyker upp vid Daciens gränser 171 e.v.t. vars ledare hette Raos och Raptos, "pelare".[18] I Paulus Diaconus krönika som skildrar langobardernas historia berättas om ledarna Assi och Ambri, "bjäle" som bekämpar ett annat tvillingpar Ibor och Agio, "vildsvin" eller "spetsiga dödande vapen".[19] Slutligen kan också de båda bröderna Hengest och Horsa, "häst", som kom kung Vortigern till hjälp nämnas. Enligt Beda skulle kungarna i Kent härstamma från dessa båda, en synnerligen tvivelaktig uppgift.

Berättelsen om Gudrun och hennes söner är sammanfogad av olika berättelser och det är mycket möjligt att berättelser från den dioskuriska traditionen har tjänat som förlaga. Brödernas förhållande till sin syster är emellertid en avgörande punkt och det finns all anledning att undersöka Svanhild och hennes öde närmare.

Svanhild

Svanhild eller Fågelhild som brödernas syster kallas i den fornskandinaviska diktningen kan synas vara en gestalt som befinner sig långt bort från de grekiska gryningsgudinnorna. Jordanes lämnar dock upplysningen om att hon också kallas Sunhild, där förledet dock är *sun-*, "sol".[20] Svanen var ju som nämnts Afrodites fågel och även Helena hade ju en speciell relation till detta djur. Om man erinrar sig de fornvediska myterna om Ushas, så berättas det att denna gudinna färdas över himlen i vagn dragen av svanar eller vita hästar. Överhuvudtaget tycks de nordiska diktarna eller mytograferna haft en viss förkärlek för svanar som sinnebild för unga sköna kvinnor eller gudinnor. Tvillingarna Hengest och Horsa hade en syster som hette Swana och hos Saxo förekommer en viss Svanvita som i ett kritiskt ögonblick räddar tvillingarna Regnerus och Thoraldus.

Svanhild beskrivs som "den vackraste av alla kvinnor".[21] I *Völsungasagan* liknas hon vid solen:

> hon var den allra fagraste kvinna och hade hårda ögon som sin fader, så få tordes se under hennes ögonbryn; hon fick då så mycken vänskap av de andra kvinnorna som solen får av de andra himlakropparna.[22]

---

17 Ward 1968, S. 15.
18 Ward 1968, S. 53.
19 Paulus Diaconus, S. 2–8.
20 Ett av manuskripten har dock formen *Suanabildum*. Ward 1968, S. 71.
21 SnE, S. 150.
22 Völsungasaga, S. 213.

Sigurd Fafnesbane hade ju haft en speciell blick, hård som ormens, vilket var utmärkande för hans speciella hjälteegenskaper. Denna speciella egenskap gick i arv till Svanhild och till Sigurd-orm-i-öga, Sigurds dotterson som uppträder i *Ragnar lodbroks saga*.

Jörmunrek friade till henne eftersom hon var "den fagraste mön" under solen.[23] Men han lyssnade samtidigt på förtal från en rådgivare vid namn Bikke, som menade att Svanhild och kungens son hade en kärleksaffär tillsammans. Kungen straffade henne omedelbart utan rannsakning:

> Kung Jörmundrek kom ridande ur skogen med sin hird från jakten när Svanhild satt och tvättade sitt hår. De red över henne och trampade henne till döds under hästarnas hovar.[24]

I Völsungasagan liksom i Saxos berättelse beskrivs händelser däremot som en regelrätt avrättning, som dock hejdas genom Svanhilds blick:

> Sedan blev hon bunden på borggården och hästarna löpte mot henne. Men när hon tittade på dem tordes inte hästarna trampa ner henne. När Bikke såg det sade han att en säck skulle dras över hennes huvud och detta blev gjort och sedan dog hon.[25]

Saxo beskriver denna episod än mera utförligt:

> Enligt vad som berättas var hon så vacker att djuren själv vek undan för att inte sarga denna skira skönhets lemmar under sina smutsiga hovar. Kungen förmodade att detta ett bevis för hans hustrus oskuld och började känna ånger över att han dömt henne oriktigt och skyndade för att befria den förtalade damen. Men Bikko ilade till hans sida för att bedyra att drottningen som låg på rygg, skrämde djuren med hemska trollformler och att de inte kunde trampa ner henne förrän hon lades med ansiktet nedåt; han insåg att hennes utseende hade räddat henne. När hon placerats i denna ställning, drevs hjorden in och deras hovar trängde in i henne när de skenade över henne. Detta var Svanhildas slut.[26]

Svanhilds "hellespontiska bröder" krävde dock hämnd, enligt Saxo. De tog hjälp av en häxa vid namn Gutrune, men detta ledde till deras död.

Svanhild var ovanligt vacker med långt blont hår. Hon beskrivs i de flesta källor med liknelser med solen eller solljuset och heter också i den äldsta Sunhilda, där förledet *sun-* troligen betyder "sol". Likheterna med solen är påfallande och hon kan därmed passa in i berättelsen om soljungfrun och hennes bröder. Det finns emellertid en faktor i berättelsen som avviker från den dioskuriska traditionen. Hennes bröder hann inte rädda henne och de misslyckades även i sitt försök till hämnd. Men inte heller de grekiska dioskurerna lyckades alla gånger rädda sin syster, utan det finns också myter där hennes öde

---

23 Völsungasaga, S. 214.
24 SnE, S. 150.
25 Völsungasaga, S. 215.
26 Saxo, S. 257.

tar en ohygglig vändning. Helena blev, enligt en mindre känd myt, dödad av furier som finner henne vid stranden av en flod sedan hon tvättat sitt hår. De dödade henne kvalfullt och hängde sedan upp henne i ett träd, berättar myten.[27]

En annan detalj knyter också an till den dioskuriska traditionen från antiken. Det berättas i detalj om hur Svanvit trampas ner av hästar. Ett liknad öde planerade drottning Dirke för tvillingarna Amfion och Zethos moder Antiope, men sönerna befriade sin mor och band Dirke i håret vid vilda tjurar som släpade henne till dess att hon var död.[28]

soljungfrun	*bröder*	*egenskap*	*djur*
Helena	Dioskurerna	lysande	svan
Fågelhild (Brage)	Hamdir, Sörle	-	Fågel, häst
Svanhild (Snorre)	Hamdir, Sörle	Liknas vid solen	Häst, svan, hök
Svanhild (Saxo)	Två bröder	Liknas vid solen	Häst, svan, hök
Swana	Hengest och Horsa	-	Häst, svan
Svanhvita (Saxo)	Regnerus, Thoraldus	Liknas vid solen	Svan

Även denna sorgliga berättelse kan förklaras ur de solära myternas perspektiv, som en motberättelse till soljungfrun som besegrar mörkret varje morgon. Så kan det gå om det går riktigt illa, säger myten och understryker hur bräckligt kosmos är uppbyggt och vilka krafter som hotar skapelsen. I berättelsen om Hamdir och Sörle kan man också vänta sig att bröderna skall misslyckas, eftersom de gör allting galet från början. De låter sig provoceras, de dödar Erp, de störtar in i striden utan att tänka sig för.

Från myt till historia

Sambandet mellan Jordanes notis om Sunilda i *Getica* och Svanhilds död i *Völsungasagans* slut har länge uppmärksammats av forskarna. Man har menat att Jordanes har snappat upp delar av den nordiska hjältedikten och lagt in den i *Getica* och då hittat på ett icke existerande folk, rosmonerna, som bekämpat Ermanarik. Som tidigare nämnts finns upproret nämnt i Ammianus Marcellinus berättelse om hunnernas anfall, men utan detaljer som Sunildas död eller

27 Pausanias III, 19:10–11.
28 Ward 1968, S. 61.

namnen Hamdir och Sörle. Man kan konstatera att berättelsen tillkommit före Jordanes, med tanke på de historiska händelser som reflekteras i dikten, med namn som Attila (400-tal f.v.t.), Emanaric (300-tal f.v.t) och hunnernas anfall samma århundrade. Diktens kärna skulle då ha utgjort denna senare del och sedermera skall berättelserna om Sigurd Fafnesbane och valkyrian Brynhild tillfogat. Dessa båda personer anses vara historiska gestalter även de, nämligen Sigibert I, som regerade frankerna från 561 e.v.t. och var gift med Brunhild. I synnerhet bör Brunhilds kamp om makten med drottning Fredegunda givit stoff åt Völsungasagans och Nibelungenlieds skildringar av Brynhilds och Gudrun fiendskap.

Hur hela denna sagocykel utvecklats vet man inte och man diskuterar fortfarande om de sammanfogats av tidigare självständiga sånger eller om det varit fråga om ett mera enhetligt verk. Helt tydligt har folkloristerna visat på att element från andra kulturer ingår i cykeln. Kanske har berättelsen om de gudomliga tvillingarna och deras syster, soljungfrun rent av varit den ursprungliga kärnan till berättelsen? Något svar kommer man väl knappast att kunna ge på denna fråga, men man kan i alla fall påvisa att Jordanes har gjort ett mytfragment till historia.

Bibliografi

Förkortningar

KLNM Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid. Malmö 1958
SnE Snorres Edda. Öv. K. G. Johansson och M. Malm. Stockholm 1997.

Källor

Ammianus Marcellinus, *Römische Geschichte*. Ed. W. Seyfarth. Darmstadt 1968.
Diodorus of Sicily. Trans. C. W. Oldfather. London 1961.
Eddukvæði II. Ed. Guðni Jónsson. Akureyri 1954.
Guðrúnarhvǫt i *Eddukvæði* II. Ed. Guðni Jónsson. Akureyri 1954.
Hamðismál i *Eddukvæði* II. Ed. Guðni Jónsson. Akureyri 1954.
Herodotus. Öv. A. D. Goodley. London 1960.
Jordanes *Getica; om goternas ursprung och bedrifter*. Öv. Andreas Nordin. Stockholm 1997.
Paulus Diaconus *Langobardernas historia*. Öv. H. Weimark. Uddevalla 1971.
Pausanias *Description of Greece*. Trans. W. Jones. London 1954.
Saxo Grammaticus *History of the Danes*. Trans P. Fisher. Suffolk 1988.
Snorres Edda. Öv. K. G. Johansson och M. Malm. Stockholm 1997.
Völsungasagan i *Fornaldarsögur Norðurlanda*. Ed. Guðni Jónsson. Reykjavík 1954.

Litteratur

Doniger, W. 1980. *Women, androgynes and other mythical beasts.* Chicago.
Dumézil, G. 1959. *Les dieux des Germans.* Paris.
Halvorsen, E. F., s.v. *Vǫlsunga saga*, KLNM.
Holtsmark, A., s.v. *Heltediktning*, KLNM.
Näsström, B.-M. 1995. *Freyja – the Great Goddess of the North.* Lund.
Schreiner, K. 1921. *Die Sage von Hengest und Horsa.* Berlin.
Ward, D. 1968. *The Divine Twins. Folklore Studies: 19.* Berkeley and Los Angeles.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 503-535

Gudsdomar i Skandinavien under vikingatid och medeltid

AV BERTIL NILSSON

Inledning

I samlingsvolymen *Uppsala och Adam av Bremen* 1997 pekar Anders Hultgård på några ställen på att så kallade ordalier eller gudsdomar eventuellt förekommer i Adams skildring av den förkristna religionsutövningen i (Gamla) Uppsala. Han ger även en hänvisning till Thietmar av Merseburgs *Chronikon*, där ett lottorakel omnämns i skildringen av kulten i Riedegost i Nordtyskland. Hultgårds syfte har inte varit att närmare undersöka just ordalierna, utan han stannar vid att med försiktighet konstatera att i skolion 138 till Adam av Bremens *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* beskrivs en "rit som ... inte är en genuin förkristen ritual utan en reflex av medeltida folkliga ordal som kunde utföras i en officiell kyrklig kontext."[1]

Hultgårds kortfattade formulering rymmer flera av de problem som är förknippade med ordalierna. Var de förkristna? Var de folkliga? Hur såg den officiella kyrkliga kontexten ut? Ja, vad bör betraktas som ett ordal?

På kontinenten har en omfattande forskning bedrivits som gällt bland annat dessa frågor.[2] För de skandinaviska ländernas del har sådan forskning varit mer sparsamt förekommande, även om enskilda aspekter har belysts.[3] Exempelvis Régis Boyer behandlade i en artikel 1990 frågeställningen om ordalierna hade betraktats som något "främmande" i den fornskandinaviska kulturen. Hans undersökning omfattade nästan enbart material från den fornvästnordiska sagalitteraturen, och hans slutsats var tydlig: Gudsdom är till sin natur ett inhemskt fenomen i Norden – det har inte införts med kyrkans etablering – men

---

1 Hultgård 1997, s. 23, 28, citatet från s. 28.

2 Den rikhaltiga litteraturen på området har utförligt redovisats av Strätz 1985, s. 104 f.

3 1992 publicerade jag en artikel som delvis utarbetades i samråd med bland andra Anders Hultgård, där jag pekade på vikten av att föreskrifter om och tillämpningen av gudsdomar under vikingatid och tidig medeltid i de skandinaviska länderna borde få en noggrann genomlysning, se Nilsson 1992, s. 32 not 72.

därmed inte sagt att det är en enbart germansk företeelse.[4] Samtidigt är det uppenbart att gudsdomar inte bara hörde samman med den förkristna religionen. De var också ett kyrkligt fenomen, och flera former av gudsdomar fortsatte att användas även sedan kyrkans ledning i Rom under 1200-talets första hälft hade förbjudit prästerlig medverkan vid sådana i den rättsliga bevisprocessen.[5]

Särskilt bekant är att kallvattenprovet användes vid häxprocesserna i bland annat Danmark och Sverige under 1500- och 1600-talen. Det betecknas ibland som gudsdom, men enligt Bengt Ankarloo, som noggrant studerat de svenska häxprocesserna, var det då emellertid fråga mer om ett indicium än ett bevismedel. Samtidigt betecknar han de medeltida gudsdomarna som hedniska.[6] Även i andra sammanhang, som visserligen inte gäller frågan om en enskild människa var skyldig till brott eller ej, har ett slags gudsdomar i form av lottorakel brukats. Som exempel kan nämnas att det från Norge är känt att man år 1665 officiellt använde en kyrkas altare för lottkastning för att med Guds hjälp avgöra var en ny kyrka skulle byggas när två alternativa platser fanns.[7]

De båda nyssnämnda exemplen tjänar till att visa att problematiken med användningen av gudsdomar och liknande förtjänar en kronologiskt sett långt utsträckt undersökning, där utgångspunkt tas inte bara i processrättsliga problemställningar utan även i religionsvetenskapliga och folkloristiska. Temat är således både komplext och omdiskuterat särskilt i ett internationellt perspektiv, och generellt sett gäller att terminologin och klassificeringen kan diskuteras.

Den följande artikeln har fokus på de kyrkliga förhållningssätten i länderna i Skandinavien[8] och en tidsmässig avgränsning till en bit in på 1300-talet. Huvudfrågeställningen gäller vilka gudsdomar som brukades, hur de utformades, vilken roll kyrkan haft i samband med att de förekom och på vilket sätt de tre länderna skiljer sig åt. Eftersom det sedan tidigare är bekant att kyrkans officiella hållning till gudsdomar förändrades under den här aktuella perioden, kommer

---

4 Jag kommer inte här att vidare behandla den omfattande och bitvis infekterade diskussionen om ordaliernas uppkomst i ett religionshistoriskt perspektiv eller hur kyrkans företrädare ställt sig till dem i ett initialskede på kontinenten, se exempelvis Miller 1988, s. 192; Köbler 1994, s. 105 ff. Frågorna vore värda en historiografisk undersökning. - Se även Sjöholm 1988, s. 52 f., som söker bevisa att de gudsdomar som kan beläggas i Skandinavien endast har kyrkligt ursprung och till en del kan föras tillbaka till Gamla testamentets värld samt Bagge 1989, s. 501, som ställer sig frågande till Sjöholms framställning. - Om divination och gudsdomar i det förkristna Skandinavien, se Sundqvist 2000, s. 195-205.

5 Se Johansson 1951, s. 106.

6 Ankarloo 1984, s. 67-70.

7 Brendalsmo & Frøysaker 1997, s. 48.

8 För Islands del har en undersökning genomförts av Miller 1988. Island kommer således inte att behandlas här.

jag också att stanna vid vad som motiverade denna förändring och hur den eventuellt kan spåras i Skandinavien.

Som jag redan framhållit råder det delade meningar bland forskarna när det gäller om ett fenomen bör föras till begreppet gudsdom eller ej. Trots detta är en grundläggande begreppsbestämning relativt klar, medan bruket av begreppet, som vi skall se, går långt utöver denna. Enligt vedertagen religions- och rättshistorisk definition är en gudsdom (lat. *iudicium Dei, iudicium divinum, ordalium*) ett medel för att sakralt avgöra rättsfall som gäller en människas skuld eller oskuld. Bruket av gudsdom grundar sig således på tanken att gudarna/Gud som rättens beskyddare kunde ingripa vid oklarheter och ge tecken på vem som var skyldig eller oskyldig. Gudsdomen var därför primärt ett hjälpmedel, vilket brukades för det första när det gällde fall där människan själv inte kunde fälla utslag i en rättstvist med de klassiska medlen, för det andra för att bekräfta en avlagd ed om skuldfrihet och för det tredje som ersättning för en ed, när personen i fråga inte var i stånd att avlägga sådan, exempelvis en slav.[9] Till detta kommer emellertid att också i andra sammanhang sådana medel använts som åtminstone inom forskningen – men inte alltid i källorna – givits beteckningen gudsdom. Det föreligger således ibland också en diskrepans mellan källmaterialets terminologi och forskarnas klassificering.

Under tidig medeltid på kontinenten förekom gudsdomar både i kristet och icke-kristet sammanhang.[10] Den vanliga uppfattningen är – och den synes ha mest fog för sig – att kyrkans företrädare blev tvungna att ta ställning till bruket av gudsdomar först i samband med kristnandet av de germanska folkslagen. De flesta av kyrkans företrädare kom därvidlag att acceptera gudsdomarna som ett rättsmedel, även om det fanns enskilda kritiker inom kyrkan både mot företeelsen som helhet och mot enskilda slag av gudsdomar. Kritiska ståndpunkter kan beläggas mot slutet av 700-talet och framåt.[11] Under lång tid har emellertid sådana inte fått några påtagliga konsekvenser. I stället har man från kyrkans sida sökt göra gudsdomarna till en del av kyrkans ritual med egen liturgi, varigenom de kom att kräva prästerlig medverkan. Gudsdomar praktiserades således allmänt under 900-, 1000- och 1100-talen inom hela den latinska kristenheten. Däremot har de inte kyrkligt ursprung utan synes ha tjänat som bevismedel i en rad kulturer. De anses sålunda inte vara något specifikt för de germanska folkslagen och den förkristna skandinaviska kulturen, även om gudsdomar i det sistnämnda fallet är svåra att belägga på grund av den

---

9 Lanczkowski 1985, s. 100 f.; se även Becker 1989, sp. 1594; Boyer 1990, s. 181 f.

10 Se Köbler 1994, s. 90–100.

11 Strätz 1985, s. 102 f.

välkända bristen på källor som entydigt ger upplysningar om förkristna förhållanden.[12]

Indelningen av de olika slagen av gudsdomar som praktiserades under vikingatid och tidig medeltid i Europa kan alltså göras något olika. De flesta forskare tycks dock vara överens om att det huvudsakligen har handlat om en människas förmåga att utstå fysiska kroppsliga påfrestningar, även om också andra typer av prov förekommit. Hur som helst finns det en relativt stor konsensus bland skilda forskare om vilka prov som förekom på kontinenten. Dessa kan åtminstone till en del beläggas i Skandinavien. Vilka detta rör sig om och hur de skulle utföras återkommer jag till med utgångspunkt från det skandinaviska materialet.

En relativt allmänt accepterad indelning av de kontinentala ordalierna ser ut på följande sätt. 1) Eldprovet – eller som jag skulle föredra att kalla det – värmeprovet fanns i några varianter. Det kunde innebära så kallad järnbörd i inskränkt mening, det vill säga att man skulle bära ett glödande järn i handen ett visst antal steg eller kasta det i en gryta från ett bestämt avstånd, varvid man måste hålla på tills man lyckades. Eller så krävdes det att man skulle gå barfota över glödande järn, såsom ett antal plogbillar, eller över glödande trä. Nära besläktat med dessa var kittelprovet, som gick ut på att man med bar hand och arm skulle hämta upp en sten eller ring ur en kittel med kokande vatten. 2) Kallvattenprovet gick till så, att en människa som hade händerna sammanbundna runt knäna kastades i en sjö eller å och ansågs oskyldig om hon sjönk. Den som kunde simma eller flyta i denna ställning ansågs vattnet ha avvisat som ond.[13] 3) Också tvekampen brukar räknas till ordalierna, om än det ibland finns invändningar mot den klassificeringen. 4) Vidare kunde matprover förekomma, då det gällde för den anklagade att svälja en viss mängd ost och torkat bröd som stoppats i munnen på honom eller en konsekrerad hostia. 5) Vidare korsprovet, då två personer stod med utsträckta armar i form av ett kors, tills en av dem inte längre orkade. 6) Eller det gällde att gå eller krypa under ett långt, smalt stycke grästorva – en utskuren remsa (fvn. *jarðarmen)* – som ännu hade kvar ändarna i jorden, så att det blev en öppning mellan remsan och marken, och att inte få den att falla. 7) Bårprovet: Om en person som anklagades för mord berörde den mördades lik, troddes likets sår börja blöda, för så vitt den anklagade var skyldig. 8) Och så slutligen lottorakel, beträffande vilka det kan diskuteras om de bör betraktas som ordalier.[14]

---

12 Se Iuul 1960, sp. 546; Sjöholm 1988, s. 52–55, 260 not 4 där; Boyer 1990, s. 176.

13 Boyer 1990, s. 178 ser det på motsatt sätt: "Wenn es [das Opfer] schwimmt, ist es unschuldig..." Detta synsätt har inte stöd i ordalieliturgierna, se Johansson 1951, s. 110.

14 För klassifikationer med vissa variationer, se exempelvis Leitmaier 1953, s. 9–30; Iuul 1960, sp. 547 f.; Conrad 1962–1966:1, s. 147 f.; Erler 1971, sp. 1770 ff.; Lanczkowski 1985, s. 100 ff.; Becker 1989, sp. 1594.; Boyer 1990, s. 177–181, om *jarðarmen* även s. 184 f.

Primärmaterialet för den föreliggande artikeln, består huvudsakligen dels av berättande källor, dels av rättsliga föreskrifter från Norge, Danmark och Sverige. Så långt möjligt följer jag en kronologisk linje, som leder oss in i 1300-talets första hälft, men behandlar de tre länderna var för sig.

Gudsdomar i berättande källor

Exempel från missionstid

De äldsta beläggen hör till tiden innan några landskapslagar ännu hade fixerats skriftligt. Här möter vi de svårigheter i fråga om klassificering som jag redan antytt. Håller man sig nämligen strikt till att en gudsdom enbart är ett juridiskt bevismedel för att avgöra en rättstvist, kommer sådant som brukar betecknas som gudsdomar i Skandinaviens tidiga kyrkohistoria att falla utanför. Med en vidare definition är det åtminstone rimligt att diskutera om även andra fenomen än rent rättsliga bör betraktas som gudsdomar, exempelvis då det varit fråga om ett gudomligt ingripande för att visa den kristne gudens makt och överlägsenhet eller hans vilja, och då detta ingripande framkallats genom ett aktivt och genomtänkt handlande från människans sida.

Det som anses vara "det äldsta säkra vittnesbördet om förekomsten av gudsdom"[15] är en händelse som skall ha utspelat sig i Danmark i samband med kristnandet av landet. Urprungligen hör berättelsen hemma i munken Widukinds krönika om sachsarnas historia (*Res gestae Saxonicae*) som han avslutade år 973 eller strax därefter och då förde fram till år 967. Tilldragelsen skall ha ägt rum under kung Harald I:s (Blåtand) regeringstid, som troligen inleddes år 958, och alltså under Widukinds egen livstid.[16]

---

15 Så Iuul 1960, sp. 546; se även Koch 1950, s. 67; Boyer 1990, s. 176.

16 Berättelsen har traderats under medeltiden och återfinns på många ställen i den tyska och nordiska traditionen och i olika varianter, se härtill Bolin 1931, s. 63–112, där problemen är noggrant utredda. - Bland annat finns den hos Adam av Bremen (II:35) och Saxo Grammaticus (X:11:3,4), vilka dock förlägger händelsen till Sven I:s (Tveskägg) regeringstid (c:a 987–1014), vidare i Ælnoths Knutslegend, i *Gesta Trevororum*, där den förs till åren 1015–1047, i skolion 20 till Adams text samt i Roskildekrönikan (kap. 8), i Olav Tryggvasons saga (kap. 29) och i det Fornsvenska legendariet, II s. 762. De tre sistnämnda har emellertid inga nya inslag som är av intresse här. - Möjligen har det således funnits minst två Poppo som verkat vid olika tidpunkter i Danmark, men det är högst osäkert. Berättelsen om den i så fall senare Poppo är alltför lik den om den förre. I skolion 20 till Adams text, vilket sannolikt delvis bygger på uppgifter från Sigebert från Gembloux' *Chronographia*, tillkommen under åren 1080–1111 (MGH.SS 6, s. 351), förläggs Poppos järnbörd till år 966 och således till kung Haralds tid, se den svenska utgåvan av Adam av Bremen, s. 118 f. samt not 218. Den som har lagt till skoliet har kanske velat korrigera Adams text men har också

Widukind berättar sålunda att danskarna levde i ett slags synkretistiskt religionsläge. De var sedan länge kristna, heter det, i den meningen att de erkände Kristus som gud men bara som en gud bland flera. Vid ett gille i kung Haralds närvaro skall det ha uppstått en träta om gudarna och deras makt, varvid det framhölls att de andra gudarna var större än Kristus, eftersom de lät människorna se större under och tecken än han gjorde. Då uppträdde en kristen präst vid namn Poppo och hävdade att det bara fanns en gud. Kungen undrade då om Poppo var villig att bevisa denna tro med hjälp av sig själv (*per semet ipsum*). Poppo sattes under uppsikt över natten, och så ägde provet rum den följande morgonen. Kungen lät då upphetta ett tungt stycke järn så att det glödde och befallde Poppo att bära det. Poppo bar det "utan att tveka" och så länge kungen föreskrev, varefter han visade upp den oskadda handen för alla närvarande, och "således bevisade han den katolska trons sanning för hela församlingen". Efter detta omvände sig kungen, beslöt att enbart dyrka Kristus, befallde sina hedniska undersåtar att förkasta avgudarna och visade fortsättningsvis prästerna och Guds tjänare tillbörlig ära.[17]

Om vi utgår från att det är samma händelse som Adam av Bremen på 1070-talet och Saxo Grammaticus vid 1100-talets slut - samt en del andra däremellan - sökte skildra, så har berättelsen hos dem förändrats på några tydliga punkter vad gäller händelseförloppet, men syftet med Poppos handlande har varit detsamma: att "bevisa kristendomens makt" som Adam uttrycker det, eller "att ersätta sanningen i det han sade med bevis", enligt Saxo.

Enligt Adam (II:35) tog Poppo glödande järn i handen utan några sviter, men det preciseras inte närmare hur detta gick till. Poppo nöjde sig emellertid inte därmed utan iklädde sig något senare - i samma syfte att ge ett bevis - en skjorta som doppats i vax, vilken han lät antända. När den hade blivit till aska, förklarade han att han inte ens hade märkt något av röken från den, än mindre hettan.

Före Saxo i tiden återfinner vi berättelsen i Ælnoths Knutslegend, författad mellan 1104 och 1125, och i *Gesta Trevororum*, tillkomna under 1100-talets första årtionden. Berättelsen om Poppo har dock infogats senare bland dessa *Gesta*, antagligen kort efter 1132.[18] Också enligt Ælnoth gjorde Poppo två under: han bar glödande järn och gick med sina bara fötter över glödande järnplåtar. Enligt *Gesta Trevororum* iklädde han sig en handske av järn som upphettades, vilken han sedan bar utan att skadas. Därefter tog han på sig en linnedräkt som

---

tillfogat uppgiften om en järnhandske (se nedan) - den finns inte hos Sigebert. - Förutom med de här nämnda danska kungarna har Poppo i olika traditionsskikt sammankopplats med en rad andra europeiska regenter, se Bolin 1931, s. 111 f. - När det gäller de olika källgruppernas relation till varandra, se von Schwerin 1938.

17 Widukind, III:65.

18 Bolin 1931, s. 69 ff.

dränkts in med vax och gick in i en upphettad ugn, där dräkten förstördes av lågorna, medan Poppo kunde lämna ugnen oskadd.[19]

Hos Saxo (X:11:3,4) däremot preciseras järnbörden så, att det handlade om att Poppo stoppade handen ända upp till armbågen in i ett glödande järnföremål som påminde om en handske, som han bar runt bland det församlade tingsfolket. Ingenting om någon vaxklädnad eller om järnplåtar eller om någon ugn finns hos Saxo, däremot ett intressant tillägg: Danerna skall till följd av vad Poppo gjorde ha övergivit bruket med tvekamp som gudsdom. De lät i stället de flesta rättsfall avgöras med hjälp av järnbörd "i förvissningen om att det var bättre att lösa en rättslig tvist med Guds avgörande än med människors strid." Saxo tycks alltså inte ha betraktat tvekampen som en egentlig gudsdom.[20]

I vilket vidare perspektiv är dessa berättelser insatta? Först bör det understrykas att det är fråga om just berättelser, inte lagar eller på annat sätt normerande texter. Det betyder självfallet att den historiska sanningen i just denna händelse inte kan verifieras i egentlig mening. Men låt oss trots detta se på den kontext som respektive författare valt att sätta in sin berättelse i. Det har ju redan delvis framgått av de kortfattade referaten, men det är värt att lyfta fram ytterligare några särskiljande drag.

Widukinds berättelse är i princip samtida med händelsen. Hos honom handlar det om en spontant uppkommen träta vid ett inte närmare specificerat gille mellan personer av olika uppfattning om olika gudars makt. Här finns således de två grupperna av motståndare presenterade, och de utgörs inte i första hand de närvarande människorna utan i stället av gudarna. Vidare var det kungen som var huvudagerande; det var han som efterfrågade provet, befallde hur det skulle förberedas och gå till samt hur länge det skulle vara. Widukind använder ingen terminologi som indikerar att det skulle vara fråga om en gudomlig avgörelse, en gudsdom - det finns där bara implicit i texten, men nog så tydligt. En huvudpoäng i berättelsen är att Poppo kunde bevisa sin tro på sig själv, alltså på sin egen kropp. Resultatet omtalas endast i korthet: Poppo förblev oskadd och visade sin hand - kungen omvände sig.

Hos Adam har berättelsen utbroderats betydligt mer vad gäller utförandet av själva beviset - eller snarare bevisen - vilket redan framgått. Här har alltså beviset med hjälp av "vaxskjortan" tillkommit som ett väsentligt tillägg. Dessutom spelar Poppo en mer initiativtagande roll, även om de (*barbari*) - oprecist vilka - enligt Adam krävde ett tecken (*signum*) enligt sin sed. Det framstår som att det är Poppo själv som därefter visade upp sin förmåga - därtill på två olika sätt - och själv bestämde hur detta skulle gå till; bevisets utformning var hans

---

19 Se sammanställning av texter hos Bolin 1931, s. 76 f.

20 Till tveksamheten att föra tvekamp till gudsdomarna, se Iuul 1960, sp. 545 f.

eget inititativ. Och resultatet av det betecknas som ett "ovanligt under" (*cuius novitate miraculi*), som medförde att många tusen kom till tro.

Ælnoth var jämförelsevis kortfattad och konstaterade att Poppos värmeprover var ett bevis på att Kristus är den sanne guden, som det danska folket kom att omfatta tron på. Den tyska krönikan är något utförligare och hävdar att Poppo var ärkebiskop av Trier och begav sig till Danmark på inrådan av en dansk storman vid namn Otto. Landet kristnades genom hans bevis, och hans minne lever "ända till idag" kvar bland danerna, av vilka han också kallas Ansgar.

Saxo slutligen ger hela händelsen en ännu mer officiell karaktär genom att framhålla att Poppo talade på danernas folkting. Hans ord kunde inte övertyga, men han gav dem då "ett tydligt järtecken" (*indicium certissimum*). Initiativet är också här Poppos. Han till och med frågade om han skulle röra vid glödande järn. Hos Saxo kommer ånyo järnhandsken in i bilden, men som vi sett är den inte en innovation från Saxos sida. Resultatet blev "ett märkligt och heligt under" (*conspicuo sanctitatis miraculo*), som ledde till folkets omvändelse. Saxo underströk också att Poppo hade utsatt sig för fara och gjorde reflexionen att denne med sin djärvhet och fasta vilja övervunnit själva tingens natur (*Enimvero ipsam rerum naturam audacis voti constantia superavit).* Saxo gav därmed ett väsentligt bidrag till bestämningen av vad en gudsdom ansågs vara – genom den prövades naturens krafter. Poppos värmeprov fick så till slut en rent juridisk konsekvens i det att bevisningen i rättegångar ändrades. Saxo är dessutom den enda av de aktuella författarna som uttryckligen talar om en gudomlig avgörelse eller gudsdom (*divinum arbitrium*). Han har alltså en mer utvecklad terminologi än de övriga och lade också rent juridiska aspekter på händelsen.

När det gäller själva utformningen av bevisen har vi alltså fem varianter i dessa texter. För det första att ta i eller bära glödande järn i handen, för det andra att gå över glödande järn, för det tredje att sätta eld på en "vaxskjorta", för det fjärde att gå in i en upphettad ugn iklädd en vaxad klädnad och för det femte att trä handen i en glödande "järnhandske". Mot den bakgrunden är det rimligare att tala om olika värmeprov än järnbörd. Rent typologiskt sett är Widukind den som tydligast presenterar gudsdomen som ett led i en utkrävd bevisföring mellan två varandra motstående parter och i närvaro av en närmast oberoende part – kung Harald – som hade att avgöra hur beviset utföll. Saxo å sin sida är den som rent terminologiskt tydligast relaterar Poppos värmeprov till ett gudomligt rättsavgörande, som fick vidare juridiska konsekvenser för bevisföring. I samtliga här nämnda fall handlade det emellertid inte primärt om rättsavgöranden i världsliga ting utan om att ge bevis för den kristna trons överlägsenhet.

Vad skillnaderna i framställningarna beror på är inte enkelt att avgöra. Det handlar givetvis om berättarteknik och syfte men också om vilka förlagor som faktiskt funnits till hands för respektive författare. Det skulle emellertid även kunna vara så, att det skett sådana förändringar i fråga om bruket av ordalier

från 970-talet till 1100-talets slut – för att ange gränserna för författartiden för de aktuella verken – att de påverkat respektive framställningssätt. Av Saxo skulle man kunna dra slutsatsen att han skrev vid en tidpunkt då gudsdomar hade blivit ett etablerat sätt att avgöra rättstvister rent generellt från att de hade betraktats som järtecken eller under för att bevisa kristendomens sanning. Saxos framställning präglas alltså åtminstone delvis av att kyrkan var etablerad i Danmark när han skrev, medan de övrigas berättelser mer präglas av själva missionssituationen, fastän ju även Saxo förlägger berättelsen till en sådan. Han visar dessutom ett större intresse för de juridiska aspekterna.

Det går inte att avgöra vilket ursprung provet med järnhandsken har. Enligt Sture Bolin skulle det kunna gå tillbaka på en nu förlorad källa som kan ha varit en helgonlegend om Poppo och från vilken *Gesta Trevororum* inspirierats.[21] Detta kan dock inte sägas vara bevisat, varför det äldsta belägget för provet med handsken ännu får anses vara från berättelsen i dessa *Gesta* och från tiden kort efter 1132, förutsatt att skolion 20 till Adams text, vilket också innehåller berättelsen om handsken, är yngre än så.[22]

Provet med järnhandsken tilldrar sig i detta sammanhang ett särskilt intresse, eftersom det till belysning av berättelserna om Poppos värmeprov finns en serie om sju reliefplattor av förgylld koppar, vilka antas ha utförts vid en och samma tidpunkt. De har tidigare tillhört Tamdrups kyrka på Jylland men finns nu på Nationalmuseum i Köpenhamn.[23] Motiven återger kung Haralds omvändelse till kristendomen och hans dop. Även om vissa av plattorna är svårtolkade och olika meningar finns om dem, råder det ingen tvekan om att Poppos järnbörd är representerad på två av dem. Den ena föreställer antagligen hur Poppo erbjuder sig inför kungen att undergå järnbörd, varvid han visar upp järnhandsken. Den andra visar hur Poppo sticker in handen i den glödande handsken och lyfter den från eldslågorna.[24]

---

21 Bolin 1931, s. 78 f.

22 Om skoliets datering, se Bolin 1931, s. 68 f.; se även ovan not 16.

23 Se Christiansen 1968, som utförligt behandlat en rad problem som hänger samman med plattorna; se också Grinder-Hansen 1999, bild 68, 69 med tillhörande text som i fråga om tolkningen av den förstnämnda plattan skiljer sig från Christiansens. Grinder-Hansen menar att den illustrerar hur Poppo visar resultatet av järnprovet.

24 Se Christiansen 1968, s. 184 ff.



Poppo för in högra handen i järnhandsken, som ligger på två låga pelare, kanske trästockar. Sådana omnämns i somliga ordalier. Eldslågorna mellan pelarna når upp till handsken. Med vänster hand pekar Poppo mot Guds välsignande hand, vars pekfinger och långfinger nästan berör handsken. Foto: Nationalmuseet, København.

Således har vi här även ett icke-skriftligt belägg för traditionen med järnhandsken. En exakt datering av plattorna är inte möjligt att nå fram till, men allt pekar på att de har kommit till under övergången mellan 1100- och 1200-talet.[25] De skulle alltså vara samtida med att Saxo författade sitt verk.

Det finns hos de här behandlade författarna inga paralleller till berättelsen om Poppos olika värmeprov, och inte heller i några andra skildringar finns vidare upplysningar om utformningen av detta slags prov. Järnhandsken, ugnen, vaxskjortan förekommer inte i något annat sammanhang; endast provet med att gå över glödande järn finns på andra ställen. Om det betyder att gudsdomar av

---

25 Se Christiansen 1968, s. 203 ff., där även andra uppfattningar redovisas, men, som det vill synas, på goda grunder avvisas.

denna typ inte var särskilt vanliga i en övergångsfas till kristen tro och i en kyrklig etableringssituation – om de förstås inte är ren fiktion – låter sig dock inte avgöras enbart på grund av denna tystnad i de här aktuella källorna; att göra frekvensberäkningar beträffande gudsdomars förekomst är över huvud taget inte möjligt.[26]

Det är emellertid välbekant att också lottkastning har brukats i det förkristna Danmark och Sverige i missionssituationer för att avgöra gudarnas vilja. Det som då dokumenterats är när gudarna agerade till förmån för kyrkan och hennes företrädare – källmaterialet har givetvis kristen proveniens. I Rimberts levnadsbeskrivning av Ansgars liv förekommer åtskilliga exempel på detta slags lottkastning, liksom någon enstaka gång hos Adam.[27] Det rör sig i dessa fall om ett helt och hållet icke-kristet bruk av lottorakel – det var inte kyrkans företrädare som använde lotten – men tolkningen av utfallet av lottkastningen kunde göras kristen av kristna författare, vilka därmed kan sägas ha accepterat denna form för avgörelse. Så exempelvis enligt Rimbert: "Lotten gav det utslaget, att det var Guds vilja, att den kristna religionen upprättades där."[28] I de fallen finns alltså en likhet med Poppos värmeprov enligt i synnerhet Widukinds skildring, i den meningen att ändamålet var detsamma: att utröna olika gudars vilja. Lottkastningen skilde sig dock på en väsentlig punkt från de hittills nämnda gudsdomarna, eftersom den inte krävde att en människa utsattes för någon form av kroppsligt prov.[29] Det är alltså fråga om en helt annan typ av ordalium, som bör föras till en egen kategori.

Lottoraklen och Poppos olika värmeprover hör alltså till de äldsta beläggen för det slag av gudsdom som innebar att avgöra sig för den kristna tron eller ej på grund av utfallet, oavsett om provet utfördes av en kristen person – som i fallet Poppo – eller om det, som i fråga om lottoraklen, enligt källorna hörde till den förkristna religionens uttrycksformer. Vilka typer kan då beläggas senare i historien? Och hur har ordalierna utformats?

Exempel från kyrkans etableringstid

De äldsta uppgifterna näst efter Poppo – om man utgår från till vilken tid de är förlagda – hör hemma i Norge. Det är i den fornvästnordiska sagalitteraturen

---

26 Till detta, se Köbler 1994, s. 104 f.

27 Se exempelvis VA kap. 18, 19, 26, 27, 30; Adam I:26.

28 VA kap. 27; se även kap. 30.

29 Om lottorakel och användning av lottkastning i profana sammanhang, se vidare Solheim 1966, Granlund 1966.

som det finns ett antal berättelser om gudsdomar som skall ha ägt rum i Norge från 1000-talets början och framåt.

Enligt Olav den heliges saga (kap. 135) erbjöd sig färöingen Sigurd Torlaksson, som blivit anklagad för dråp, att avlägga ed på att han var oskyldig - "på det sätt som er lag bjuder" - eller, "om ni anser att det är starkare bevis", att genomföra järnbörd. Kungen tog löfte av Sigurd för järnbörden, som skulle äga rum dagen efter och ledas av biskopen. Sigurd och hans män satte emellertid segel och flydde med motiveringen att det inte var någon "sak för honom [kung Olav] att fuska med järnprovet."

På liknande sätt berättas i Grette Asmundssons saga (kap. 39) om en järnbörd, som i och för sig i slutändan aldrig blev av. Sagan är författad omkring år 1300 och ger sig ut för att skildra förhållandena i bland annat Norge under 1010-talet. För att Grette skulle bli fri från en anklagelse om mordbrand erbjöd han sig att underkasta sig ett sådant ordalium (*undanfœrsla*) "som lagen synes Eder [kungen] kräva". Kung Olav beviljade då att Grette skulle få bära järn för att bli fri från anklagelsen. Grette förberedde sig med fasta i flera dagar - okänt hur många - innan provet skulle äga rum. Då mötte kungen och biskopen upp, och Grette fördes till kyrkan och gick upp för kyrkgången, när emellertid det hela avbröts av en oväntad händelse som inte har någon betydelse för framställningen här.

Om dessa gudsdomar i verkligheten hänför sig till Olav Haraldssons tid eller endast har förlagts dit, går inte att avgöra, men hur som helst är de en indikation på att författaren na utgått från att gudsdom kunde förekomma i sammanhang som de aktuella och kanske alltså också under det tidiga 1000-talet. Traderingsproblematiken när det gäller Olavssagan är alltför komplicerad för att man skall kunna säga något med bestämdhet om tidpunkten,[30] och detsamma gäller om Grettes saga.[31] Några iakttagelser av intresse för den fortsatta utvecklingen kan dock göras. Enligt Olavssagan skulle järnbörden i fråga ersätta den ed om oskuld som den anklagade i stället kunde avlägga. Järnbörden kunde alltså betraktas som ett säkrare medel för att rena sig - det är just det uttrycket som används i sagan: gudsdomen var en rening (*skírsl*). Vidare ser vi att den ägde rum under kyrkans överinseende samt att den kunde manipuleras. Man kan givetvis fråga sig hur det då var med säkerheten, men som vi skall se har sagans författare givit uttryck åt något väsentligt: Det gick att fuska, och självfallet förekom fusk, annars skulle det inte ha nämnts. I båda berättelserna hänvisas också till lagen; järnprovet fanns alltså rättsligt reglerat. Och enligt Grettes saga ingick det fasta i förberedelserna, innan provet inleddes med en samling i kyrkan.

---

30 Till traderingsfrågan, se Holtsmark 1967.

31 Till traderingsfrågan, se Sigfússon 1960.

Exempel på förekomsten av fusk eller åtminstone försök därtill ges i Håkon Håkonssons saga (kap. 41–44), författad av Sturla Þórðarson år 1264–1265.[32] Den aktuella händelsen skall ha utspelat sig i Bergen 1218. Innan järnbörden skulle äga rum heter det att en man, som "var både listig och kunnig i många avseenden och klok i fråga om att ge råd", kom till en av de inblandade personerna och erbjöd sig att smörja handen på den som skulle bära järn med ett särskilt gräs. Ingenting skulle då skada henne, och hon skulle således förklaras renad.[33]

Annorlunda är berättelsen om Harald Gille i Magnussönernas saga (kap. 26), då året var 1129. Sagan ingår som en del i Snorre Sturlassons historieverk *Heimskringla*, slutfört omkring 1230. Huvudpersonen, Harald Gille, skulle för kung Sigurd I (Jorsalafare) (c:a 1090–1130) bevisa att han själv var av kunglig börd. Kungen föreslog att det skulle ske genom gudsdom, vilket Harald gick med på. Provet skulle bestå i att Harald skulle gå på glödande järn. Han fastade för att förbereda sig och gick så barfota på nio glödande plogbillar, ledd av två biskopar. Tre dagar därefter blev utfallet av provet undersökt; då var fötterna inte brända. Snorre betecknade detta som den största gudsdom som någonsin ägt rum Norge. Berättelsen är givetvis spektakulär i sitt sammanhang – det gällde ju att avgöra om det fanns en dittills okänd kungason i Norge – men den återger ändå de väsentliga momenten i ett av värmeproven: fastan som förberedelse, kyrkans medverkan genom biskoparna och väntetiden tre dagar, innan resultatet kunde avgöras. Syftet med provet är i detta fall dock något annorlunda; det gällde inte för Harald Gille att fria sig från någon anklagelse och rena sig i den menigen utan i stället att bevisa sanningen i sitt påstående. Det liknar i detta avseende således Poppos värmeprov till bevis för kristendomens sanning.

En berättelse ur Sverres saga (kap. 59) får avsluta genomgången av de berättande källorna. Sagan, som handlar om kung Sverre (ca 1150–1202), har troligen tillkommit i tre omgångar, och den del som är aktuell här omfattar åren 1179–1184. Denna har antagligen författats endast en kort tid efter det att händelserna utspelade sig och senast år 1210.[34] Berättelsen liknar mycket den om Harald Gille. En person vid namn Eirik kom till kung Sverre och utgav sig för att vara son till kung Sigurd (1134–1155) och därmed Sverres bror. Eirik erbjöd sig därför att med gudsdom visa att detta var sant. Eirik fastade inför järnbörden, och innan provet skulle äga rum förestavade Sverre för Eirik den ed som denne först skulle avlägga. Den löd sålunda: "Du lägger dina händer på helgedomen och boken och tar Gud till vittne på det. Och må han låta din hand komma hel från

---

32 Om sagan, se Magerøy 1979b.

33 Johansson 1951, s. 115 not 51 nämner några missbruk som prästerna kunde göra sig skyldiga till för att hindra att järnet blev ordentligt varmt vid provet, men sådana missbruk har inte kunnat dokumenteras här från de skandinaviska länderna.

34 Beträffande sagans tillkomst och indelning, se Holtsmark 1961, s. 5 ff.; Holm-Olsen 1972; Magerøy 1979a; Kristjánsson 1988, s. 153 f.

järnet, så sant du är kung Sigurds son och min bror." Eirik bar så järn, "och han var ren". Några närmare omständigheter kring ceremonin eller bedömningen av provet finns inte omtalade; huvudsaken här är uppenbarligen eden som en del av proceduren. Men det gör att vi inte kan säga mer än att det var fråga om en järnbörd som föregicks av fasta och edsavläggelse. De berättande källorna upplyser oss alltså om två huvudtyper av järnprov, nämligen järnbörd i ordets inskränkta mening - att bära järn - och så kallat "plogjärn". Båda betecknas som rening (*skírsl*), även då det inte handlade om att fria sig från en anklagelse om brott utan i stället om att bevisa att ett påstått förhållande var sant.

Gudsdomar i lagstiftningen

Norge

När det gäller den inhemska norska lagstiftningen finns bestämmelser om gudsdomar i samtliga av de så kallade äldre landskapslagarna, Gulatingslagen, Eidsivatingslagens kristenrätt, Borgartingslagens kristenrätt och Frostatingslagen.[35]

Gulatingslagen innehåller de äldsta bestämmelserna och kan ha slutredigerats i den form, som vi känner lagen i dag, under 1160- och 1170-talen. Den förutsätter att gudsdom (*guðsskírslir*) *kunde* tillämpas i vissa fall och *skulle* tillämpas i andra. Det förstnämnda gällde exempelvis vid det tillfälle då en edgång inte hade fallit väl ut för en person, som var anklagad för något särskilt grovt brott. Trots utfallet skulle han tillåtas att undergå gudsdom. Om provet misslyckades, hade personen en frist på fem dagar till sitt förfogande, som det heter, "från kyrkdörren",[36] det vill säga att han hade möjlighet att försöka sätta sig i säkerhet innan fredlöshet inträdde. Det var vid kyrkdörren som eden skulle avläggas enligt den aktuella föreskriften, och det får antas att också gudsdomen var relaterad till kyrkobyggnaden. Det sägs i och för sig inte vilket slags gudsdom det var fråga om, men de övriga tre föreskrifter om gudsdom som finns i Gulatingslagen förutsätter att det var järnprovet (*járnburðr*).[37] I samtliga dessa fall

---

35 Generellt sett gäller att många intrikata tolkningsproblem är förknippade med dateringen av dessa lagar, vilka inte kan behandlas här. Senast har en genomgång gjorts i Rindal 1995. - För en kortfattad översikt, se Nilsson 1989, s. 27 ff. - Beträffande Frostatingslagen, se även Hagland & Sandnes 1994, s. XXX-XLIII. - Om Gulatingslagen, se även Eithun et al. 1994, s. 7-29.

36 GUL 24, NGL 1, s. 15 f. - Om fristen vid gudsdom, se även BORG I:5, NGL 1, s. 341 f.

37 GUL 32, NGL 1, s. 20; GUL 158, NGL 1, s. 62; GUL 314, NGL 1, s. 103 f. - Det bör noteras att den norska såväl som den danska terminologin i de medeltida lagarna skiljer sig från det moderna språkbruket i svenskan. *Járnburðr/iarnbyrth* har en övergripande använd-

handlar det om att den skyldige hade möjligheten att "rena sig", som det normalt uttrycks också i lagtext, med anledning av anklagelser för brott som betraktades som särskilt grova och som var allmänt kända. I Gulatingslagens kapitel 32 exemplifieras med att två män hade sexuellt umgänge med varandra och avslöjades med detta. Båda betraktades då som fredlösa (*úbótamenn*). Fastän deras handlingar var allmänt kända, hade de emellertid möjlighet att förneka dessa, vilket då skulle styrkas med järnprov. Edsavläggelse tycks inte ha kunnat förekomma i detta speciella fall, och det är, inom parentes sagt, ett av de ytterst få exemplen på att homosexuella handlingar omtalas i texter från den tidiga skandinaviska medeltiden. Det är möjligt eller kanske sannolikt att den beteckning som förekommer på endast ett ställe i Gulatingslagen (kap. 156), nämligen *vitnit mikla*, "det stora vittnesbördet", hänför sig just till gudsdom, eftersom alltså sådan användes vid anklagelser för det slags brott som inte medgav någon annan möjlighet att bli friad från dem. Dit hörde således sexuellt umgänge mellan två män. Det kan också noteras att det i Gulatingslagen inte ges några anvisningar om hur detta järnprov skulle utföras. Det är bara själva beteckningen som förekommer i lagtexten. Detsamma gäller om föreskrifter som finns i Borgartingslagens kristenrätt, vilken kan tidfästas till 1100-talets slut eller början av 1200-talet, där järnprov nämns i samband med att en grupp vittnen i ett mål är splittrad. Majoriteten skulle därvidlag vinna, för så vitt inte minoriteten önskade stärka sin sak med hjälp av järnprov. I så fall kom avgörandet att fällas på grundval av det utslag järnet gav.[38] Annars gällde generellt enligt denna lag att järnprov - opreciserat hur - *skulle* tillämpas i alla urbotamål.[39] Det framhålls vidare att kvinnor och män hade samma skyldighet att undergå provet, i den mån de var misstänkta för något grovt brott. Utfallet av järnprovet var då helt avgörande; om personen i fråga var ren (*skir*) efter provet föll anklagelserna, medan däremot fredlöshet inträdde efter en frist på fem dagar/nätter, om provet utföll till den anklagades nackdel.[40]

I Eidsivatingslagen finns några föreskrifter som ger delvis andra upplysningar om när gudsdom kunde komma att tillämpas. I fråga om anklagelser för häxeri och trolldom - som också omnämns i Borgartingslagen i anslutning till järnprov - fanns enligt Eidsivatingslagen möjligheten för den anklagade att *välja* antingen edgärdsmän eller gudsdom. Men de båda formerna för eventuellt frikännande uteslöt varandra på så sätt, att om den anklagade först hade erbjudit

ning och innefattar både jämbörd i inskränkt mening, det vill säga att faktiskt bära järn, och det prov som bestod i att man gick på glödande järn. Jag använder därför "järnprovet" som term, när det inte med säkerhet kan avgöras vilketdera provet det var fråga om, se NGL 5, s.v. "járnburðr"; Lund 1877, s.v. "iarn".

38 BORG II:10, NGL 1, s. 356.

39 Se BORG I:17, NGL 1, s. 351 f.

40 BORG I:16, NGL 1, s. 350 f.

sig att undergå gudsdom, kunde han eller hon inte - om den utföll negativt - begära edgärdsmän och vice versa. Om han eller hon däremot inte lyckades få ihop det antal vittnen som krävdes för att avlägga eden, hade han eller hon tillgång till gudsdom. Och avslutningsvis heter det att en man skulle bära glödande järn, medan en kvinna skulle undergå kittelprovet (*ketiltak*).[41] Samma föreskrift finns också i Frostatingslagens kristenrätt från senare delen av 1100-talet med några yngre tillägg.[42] Vad som betingat denna könsuppdelning i Eidsivatingslagen och Frostatingslagen är inte lätt att avgöra, och den står så vitt man kan se i motsättning till föreskrifterna i Borgartingslagen, men den synes å andra sidan ha tillämpats enbart i fråga om häxeri, trolldom och liknande som betecknades som "hedniska bruk" (*þat er til hæiðins siðar hœyrir*). Hur som helst, med hjälp av Eidsivatingslagen och Frostatingslagen kan vi alltså fastställa att också den form för gudsdom som varmvattenprovet utgjorde har funnits rättsligt reglerad i Norge. I Eidsivatingslagen nämns också som en självklarhet att prästen medverkade vid gudsdom. Det ges nämligen föreskrifter om hur mycket den präst skulle ha betalt som vigde, det vill säga välsignade, gudsdomen.[43] I en parallell i Frostatingslagen talas det i stället om att prästen skulle viga järnet,[44] och uttryckssättet speglar antagligen det faktum att järnprovet ändå var det allra vanligaste.

Det är också i Frostatingslagens kristenrätt som de utförligaste bestämmelserna finns som ger upplysningar om den kyrkliga medverkan vid gudsdomar. Innan jag går in på dem, skall jag emellertid peka på några andra användningsområden för gudsdomar än de som hittills presenterats från lagarna och som finns belagda i Frostatingslagen. De har en något annan karaktär. Redan i det inledande kapitlet till kristenrätten finns det första exemplet och gäller fastställande av faderskap. Bestämmelsen står insatt i det sammanhang som gäller att "vart barn som blir fött ... skall döpas ...". Gudsdomen skulle här brukas av barnets mor, när hon pekade ut en död man som fader eller en som vistades utomlands. Det heter att hon med gudsdomens hjälp skulle styrka att hon talade sant.[45] Här gällde det alltså inte i första steget att neka till en anklagelse utan i stället att åstadkomma ett positivt bevis. Men implicit i sammanhanget och i textens fortsättning ligger att barnet hade fötts utomäktenskapligt, vilket medförde att kvinnan var behäftad med skuld. I den fortsatta utvecklingen av problemet talas om arvingen till den utpekade döde mannen. Arvingen kunde som

---

41 EID I:42, NGL 1, s. 389.
42 FROST III:15, NGL 1, s. 152.
43 EID I:43, NGL 1, s. 389.
44 FROST II:45, NGL 1, s. 145 f.
45 FROST II:1, NGL 1, s. 130 f.

en möjlighet av tre använda sig av järnprov för att fastställa om han skulle ta emot barnet eller ej.

Som bevismedel för att ett visst förhållande var sant förekommer gudsdom också på andra ställen i Frostatingslagen. Den gällde för att bevisa att man var berättigad arvinge i det fall då man var född utomlands.[46] (Man kan självfallet här se en parallell till den ovan skildrade berättelsen om Harald Gilles järnprov.) Vidare som bevis för att man var född fri och av fria i ett antal generationer[47] eller föra att styrka ett alibi i dråpsmål.[48] Förutom vid tidelagsbrott, då ingen edgång tilläts - alternativen var järnprov eller fredlöshet - användes gudsdom annars i synnerhet vid mål som gällde dråp och då som alternativ till edgång. På flera ställen i Frostatingslagens mānhelgdsbalk ges föreskrifter om detta.[49] Utan att gå in på dessa fall närmare bör man ändå notera att järnprov - inte varmvattenprovet - skulle tillämpas om en kvinna hade mördat sin man eller anstiftat mord på honom (IV:35). Könsuppdelningen tillämpades således inte genomgående.

Jämförelsevis stort utrymme - någon motsvarighet finns inte i andra norska lagar - ägnas järnprovet och dess relation till kyrkliga förhållanden i Frostatingslagens kristenrätt.[50] För det första fastslås att järnprov - och det är bara järnprov som omtalas här - endast fick förekomma i de fall då det var lagstadgat. Ett undantag anges dock, nämligen om någon utsattes för våld och av olika skäl inte kunde hävda sin rätt. Då skulle ärkebiskopen eller, om han inte fanns till städes, kanikerna vid Kristkyrkan (i Trondheim) se till så att han fick sin rätt eller ge honom löfte om järnprov. Det föreskrivs också att i häradena skulle järnprovet äga rum vid respektive fylkeskyrka, alltså huvudkyrkan, och i varje stad skulle *en* kyrka finnas utsedd för järnprov. Vidare heter det att det var församlingsprästen för den person som skulle undergå järnprovet som skulle viga detta utan kostnad. Dock kunde en högendispräst göra anspråk på mat då han for till fylkeskyrkan och vistades där.

Huruvida liknande föreskrifter tillämpades också i andra lagområden i Norge vet vi inget om. Men den huvudsakliga slutsats som kan dras är att Frostatingslagen ger tydligt uttryck åt att gudsdomarna var inordnade under kyrkan och skedde under kyrklig medverkan. Detta har gällt överallt i Norge - det ger de berättande källorna stöd för - även om det inte fått nedslag i lagtexterna mer än undantagsvis. Gudsdomar har alltså tillämpats i ett nära samarbete mellan kyrkligt och världsligt. Att ärkebiskopen och kanikerna hade

46 FROST VIII:16, NGL 1, s. 207.

47 FROST IX:10, NGL 1, s. 211.

48 FROST II:5, NGL 1, s. 132 f.

49 Se FROST IV:5, 6, 14, 23, 35, 62, NGL 1, s. 159 f., 163, 165, 168 f., 175 f.

50 FROST II:45, NGL 1, s. 145 f.

ansvar i sammanhanget – om än vid undantag – och att det vid normalfall var fylkeskyrkan som skulle brukas vid järnprov visar på den stora vikt som tillmättes detta förfarande men kanske också den rädsla för missbruk som man kan tänkas ha velat stävja genom att centralisera utförandet av järnprovet. Kanske kan man i den inledande formuleringen i lagens kapitel ana att järnprov ibland brukades utanför lagens ramar och i ett icke önskvärt lokalt och folkligt sammanhang. Utifrån de förhållandevis strikta bestämmelser som finns på denna plats i Frostatingslagen vågar man möjligen anta att järnprov inte var ett särskilt vanligt förekommande fenomen, samtidigt som det gång på gång i lagmaterialet framhålls att gudsdom var den starkaste bevisformen, vilket måste innebära att tilltron till gudsdomar var stor och säkerligen klart folkligt förankrad. Slutligen beträffande de norska lagarna: Järnprov eller gudsdomar finns inte omnämnda i de yngre lagarna och de senare lagrevisionerna, det vill säga de som tillkommit vid kung Magnus Håkonssons "Lagaböters" (1263–1280) lagstiftningsarbete på 1260- och 1270-talen, med ett undantag: kung Sverres kristenrätt. Jag återkommer till detta när frågan om ordaliernas avskaffande tas upp.

Danmark

De flesta av de danska medeltidslagarna[51] innehåller föreskrifter om gudsdomar. Undantaget utgörs av Jyllandslagen, som stadfästes 1241. De lagar som kommer att behandlas här är således: 1) Själlands kyrkolag, utfärdad den 21 juli 1171, 2) Skånes kyrkolag från ungefär samma tid, 3) kung Valdemars Själlandslag i dess äldsta redaktion, troligen från 1100-talets sista del och därmed den äldsta av de danska landskapslagarna, 4) Skånelagen 1202–c:a 1216, 5) ärkebiskop Andreas Sunesens latinska parafras av Skånelagen, 1202–c:a 1216 och 6) kung Eriks Själlandslag, antagligen från tiden strax före 1220. Dessutom föreligger en kunglig förordning om järnprov, som jag kommer att ta upp först i anslutning till utvecklingen av kyrkans officiella syn på gudsdomar.

Själlands kyrkolag innehåller endast en föreskrift där gudsdom nämns. Den gäller brotten dråp, trolldom och förgöring, varvid *skra* kunde förekomma.[52] Ordet betyder ursprungligen bland annat järnplatta men har efter hand fått beteckna den form av gudsdom som innebar att man skulle gå över ett antal glödande plogbillar,[53] "plogjärn". Ingenting sägs här närmare om hur denna gudsdom skulle utföras, och i Skånes kyrkolag, där i sak samma föreskrift finns,

---

51 Om dessa lagar, deras tradering, olika redaktioner och datering, se Kroman & Iuul 1945–1948:1, s. I–XXVI.

52 SjKl 11, DGL 8, s. 451.

53 Lund 1877, s.v. "skra".

sägs bara att det handlar om att gå på plogbillar och att detta var en del av den rättsliga processen, som bland annat omfattade att tolv edsvärjare svor mot den skyldige. Även om det bara var fråga om ett rykte om trolldom eller förgöring, skulle såväl man som kvinna rena sig med järnprov (*skæræ sik mæþ iarne*).[54]

Järnprov nämns i ytterligare några sammanhang i Skånes kyrkolag, nämligen i samband med att någon brutit friden på kyrkogård eller i kyrka. Han kunde då välja mellan edgärdsmän och nämnd eller gudsdom.[55] Järnprov gällde också – utan alternativ – om någon misshandlat en präst och det fanns vittnen till det,[56] och slutligen i fråga om hor, varvid kvinnan skulle rena sig inför såväl maken som biskopen.[57]

I Valdemars Själlandslag förekommer järnprov på en rad ställen. I samband med horsbrott kunde järnprov eller böter förekomma,[58] likaså om någon berövade en annan hans frihet,[59] eller vid dråp eller då någon tillfogat en annan sår genom slag,[60] varvid det dock krävdes att vittnen först hade framträtt, innan den anklagade behövde utföra järnprovet. Eller vid rån över ett visst värde.[61] Det framgår av samtliga belägg ur denna lag att järnprovet i första hand användes när någon tillfogats skada, som eventuellt lett till döden, alltså dråp. Regleringarna på denna punkt är mycket detaljerade, medan själva järnprovets utformning inte kommenteras. Det heter endast "iern at taka", vilket antagligen innebar att det alltid varit fråga om att bära järn, inte något annat järnprov. Den sedvanerättsliga aspekten på järnbördens tillämpning blir tydlig i kapitel 22, där det heter att det inte fanns i någons minne att järnbörd någonsin kommit till användning vid stöld av kreatur eller säd ute i markerna eller då någon huggit skog på annans mark, även om detta naturligtvis betraktades som ett brott.[62]

Skånelagen har likaledes utförliga föreskrifter om när gudsdom skulle tillämpas och dessutom anvisningar för hur själva proven skulle gå till, något som inte förekommer på någon annan plats i den skandinaviska lagstiftningen. Också här handlar det i övrigt om att en anklagad kunde "rena sig" antingen genom edsbevisning eller gudsdom vid speciellt angivna brott. I detta avseende liknar bestämmelserna i stor utsträckning dem i den något äldre Själlandslagen. Det är naturligt att tänka sig att det här har förelegat en påverkan. Man kan i

---

54 SkKl 7, DGL 1:2, s. 838–844.
55 SkKl 5, DGL 1:2, s. 832–835.
56 SkKl 7, DGL 1:2, s. 838–844.
57 SkKl 9, DGL 1:2, s. 846–850.
58 VL III:4, DGL 7, s. 72 ff.
59 VL III:10, DGL 7, s. 79 f.
60 VL III:16, DGL 7, s. 84 f.; se även VL IV:23, 24, 26, 27, 31, DGL 7, s. 106–113, 116 f.
61 VL III:18, 19, DGL 7, s. 86 f.; se även VL III:20, 21, DGL 7, s. 87 f.
62 VL II:22, DGL 7, s. 88 f.; se även JL II:45, DGL 2, s. 220.

detta sammanhang också notera att de danska lagarna skiljer sig från de norska på så sätt, att om järnprovet utföll negativt, så följde i regel inte fredlöshet utan böter, ibland så höga som 48 mark, 24 till kungen och 24 till käranden, ibland med en tredelning, så att också biskopen fick del av dem.[63]

Vi behöver inte närmare gå in på brottskategorierna – de sammanfaller i stor utsträckning med dem som finns i Valdemars Själlandslag – utan skall se på de upplysningar som specifikt erhålls genom Skånelagen. För det första kunde olika typer av järnprov tillämpas i en och samma process. Den vanliga formen för järnprovet, att bära glödande järn, betecknades med lagens terminologi som *scuziarn*, det vill säga ett järn som den anklagade skulle bära och *kasta* ifrån sig. Detta kunde i vissa fall ersättas med att gå på glödande plogbillar. Så kunde ske om utfallet varit sådant att nio män av tio hade fått negativt resultat. Då kunde den tionde tillåtas provet med plogbillarna.[64] För det andra kunde det komma ifråga att den närmaste släktingen tvingades undergå järnprovet, om nämligen den anklagade var allvarligt och långvarigt sjuk. Men resultatet av provet föll tillbaka på den sjuke.[65]

Hur gick då proven till? I tre kapitel anger Skånelagen åtminstone delvis hur de var utformade. Först anges om förberedelsen för järnbörd att den som skulle utföra provet dessförinnan måste tvätta sin hand, och han fick därefter inte röra vid någonting med den, "inte sitt hår och inte sin klädsel och inget annat heller", innan provet tog vid.[66] När det var fråga om *scuziarn* skulle han gå nio steg, innan han kastade järnet ifrån sig. Det framgår också att det kunde uppstå delade meningar om huruvida han verkligen hade gått de föreskrivna stegen.[67] Möjligheten till fusk förelåg givetvis även här, inte bara med handen. Anvisningar ges också om det som betecknas som *trugsiarn*. Vid detta prov skulle tråget (*trugh*) stå tolv steg från den som skulle kasta järnet i detta. Om det föll utanför, skulle han åter ta upp det och kasta det i tråget. Därefter skulle man på handen sätta en vante som skulle förseglas. På lördagen skulle vanten tas av, vilket skulle ske i närvaro av käranden. Om denne inte anlände till utsatt tid, skulle de närvarande ta bort vanten ändå och avgöra hur provet utfallit. Om resultatet innebar ett renande, hade prästen rätt till viss ersättning.[68] Det gavs också vissa anvisningar om tidpunkten för järnprov, när det heter att fastehelg eller annan helg inte fick gagna en tjuv, så att han skulle slippa bära järn. Om en helgdag inföll i veckan

---

63 Se SkL 66, 86, 88, 89, 145, 161, 177, 180, 218, 223, 226, 230, DGL 1:1, s. 41, 65 f., 67 ff., 110 ff., 128 f., 143, 145, 174 f., 178, 181–184, 186 ff.

64 SkL 121, DGL 1:1, s. 88–91.

65 SkL 146, DGL 1:1, s. 112 ff.

66 SkL 154, DGL 1:1, s. 123.

67 SkL 155, DGL 1:1, s. 124.

68 SkL 156, DGL 1:1, s. 124 f.

innebar det däremot förbud mot järnprov liksom mot att bära den därtill hörande vanten.[69]

I den parafras som ärkebiskop Andreas Sunesen (c:a 1161–1228, ärkebiskop av Lund 1201–1224) författade förtydligades Skånelagens bestämmelser på ett antal punkter.[70] Han förklarade i någon mån två av de tre slagen av järnprov och relaterade dem till olika typer av brottslingar, även om han gjorde just det sistnämnda inkonsekvent. Om "plogjärn" heter det att det gällde att gå på tolv glödande plogbillar. Beträffande "trågsjärn" förtydligade ärkebiskopen att järnet skulle ligga på stockar, där det skulle upphettas. Motparten skulle avlägga en ed, innan den anklagade skulle ta järnet med sina bara händer och kasta det tills det hamnade i tråget. Han tycks förutsätta att om upprepade kast förekom, skulle dessa ske från den plats där järnet då låg.

Särskilt utförlig var Andreas Sunesen i fråga om vilka dagar järnprov fick förekomma. Av detta framgår att provet tog en hel vecka i anspråk. Därav förklaras den tidigare nämnda föreskriften i Skånelagen att järnprov inte kunde äga rum om en helgdag inföll under veckan. På måndagen och tisdagen skulle nämligen den anklagade fasta på vatten och bröd iklädd yllekläder. Så skulle provet äga rum på onsdagen. Fötter eller hand – vilket som var tillämpligt – skulle så höljas i ett kläde som förseglades, för att "inget svekfullt skulle kunna ske", det vill säga medverka till att det inte skulle se ut som brännsår. På lördagen, som vi sett tidigare, skulle så provet granskas. Skälet till att ingen helgdag fick finnas i den vecka då järnprov ägde rum var enligt ärkebiskopen att helgdagen inte skulle kränkas med fasta eller liknande. Inte heller eder i andra mål kunde avläggas under sådana veckor. "Trågsjärn" för stöld – men bara det – kunde dock få förekomma även under de tider på kyrkoåret, då kyrkofrid skulle hållas, det vill säga från den helige Olofs dag (29 juli) till och med Mikaelidagen (29 september), från advent till och med den 13 januari, från Septuagesima till och med pingstveckan. Motiveringen härtill låg i att den som blivit bestulen eller rånad inte skulle behöva vänta långliga tider på att eventuellt återfå stulna ägodelar.

Vi ser alltså här bland annat att den tid under året då gudsdomar fick förekomma, med det givna undantaget, inte var särskilt lång. Ett maximum enligt ärkebiskopens sätt att indela kyrkoåret skulle bli 21 veckor. Men med tanke på att ett antal helgdagar med högsta festgrad inföll också under vissa av dessa veckor måste det tidsmässiga utrymmet ha varit ännu mindre. Om vi alltså

---

69 SkL 157, DGL 1:1, s. 125 f.

70 Se ASun 99, DGL 1:2, s. 604–608. – Det kan emellertid noteras att ärkebiskopen inte var helt konsekvent i sin framställning, inte ens mot sig själv. Han hävdade nämligen att "trågsjärn" endast brukades vid anklagelse för stöld och rån, vilket inte stämmer varken med lagens föreskrifter eller hans egen parafras, se Kroman & Iuul 1945–1948:3, s. 36. Hans uppfattning om det faktiska rättsläget manar därför till viss försiktighet.

bortser från anklagelser för stöld, bör det inte ha varit överdrivet enkelt att hitta veckor då ett brott kunde avgöras rättsligt med hjälp av gudsdom.

I Erik Själlandslag nämns järnprov utan några uppgifter om utformningen endast i två kapitel. I båda fallen handlar det om rättssaker som kunde betinga 24 marks böter eller fredlöshet och som skulle eller kunde föras till landsting samt om den tingsordning som gällde, innan saken drogs inför landstinget.[71] Det gällde alltså mycket allvarliga brott. Det är således inte fråga om några nyheter i jämförelse med de övriga danska lagarna, men det är värt att nämna att järnprov förekommer i denna lag, eftersom dess förekomst har använts som dateringskriterium för lagarna.[72]

Sverige

I de svenska landskapslagarna finns gudsdomar omnämnda endast i två föreskrifter. I Östgötalagens[73] edsöresbalk - från omkring 1290 - sägs uttryckligen att sådana inte längre tillämpas, sedan Birger jarl (d. 1266) tagit bort järnprovet, samtidigt som det framgår att denna form för bevisning förekommit tidigare i de fall då en hustru misstänktes ha mördat sin make eller maken sin hustru.[74] I ärvdabalken i Hälsingelagen,[75] tillkommen efter 1320 och troligen före 1332, ges också historiska upplysningar som jag skall återkomma till rörande järnbördens avskaffande.[76] Här räcker det med att konstatera att det även i Sverige funnits noggranna regleringar beträffande i vilka mål järnprov kunde tillämpas. Men några detaljer kring detta kan vi alltså inte komma åt mer än det angivna fallet av mord från Östgötalagen.

På grundval av Olaus Petris Svenska krönika har det diskuterats om tvekamp brukats som gudsdom i Västergötland, liksom om järnbörd förekommit där. Med fullständig säkerhet kan inget sägas, men det är värt att notera att Olaus Petri ansåg att tvekampen efter hand hade ersatts med järnbörd, när han beskrev förhållandena på 1000-talet.[77] Detta bör jämföras med Saxos påstående med samma innebörd om det förändrade rättsläget efter Poppos järnprov, även om jämförelsen inte tillåter några bestämda slutsatser.

---

71 EL II:50, 51, DGL 5, s. 143–175.

72 Se Kroman & Iuul 1945–1948:1, s. VI, X.

73 Om denna, se Holmbäck & Wessén 1933–1946:1, s. 3 ff.

74 ÖgL E 17, SSGL 2, s. 37.

75 Se Holmbäck & Wessén 1933–1946:3, s. LX f.

76 HL Ä 16, SSGL 6, s. 39.

77 Holmbäck & Wessen 1933–1946:5, s. XXIII–XXX.

Också bårprovet finns representerat i Sverige – dock inte i landskapsrätten, och det tycks inte ha förutsatt kyrklig medverkan. Detta slags ordal återfinns hur som helst inte bland de bevarade svenska liturgiska formulären eller de av Adolph Franz utgivna.[78] I Visby stadslag,[79] som tillkommit omkring 1340 men delvis speglar en äldre och speciell rättstradition,[80] finns dock denna typ av gudsdom bevarad. Den kan emellertid inte beläggas i något annat medeltida sammanhang i Skandinavien. Däremot förekommer provet i den lübeckska stadsrätten och i danska källor från tiden efter reformationen.[81] Visserligen anses Visby stadslag ge uttryck åt en i långa stycken speciell rättstradition, men det hindrar inte att detta prov kan ha tillämpats också på andra ställen i Sverige, även om vi inte äger kännedom om detta.

Ordalieliturgier

Som framgått av de berättande källorna och ett antal föreskrifter i såväl de norska som de danska lagarna fanns kyrkan med som en självklarhet när någon skulle undergå gudsdom. Inte någonstans andas texterna ett kyrkligt motstånd mot denna form av rättskipning. Detta faktum understryks dessutom av att särskilda liturgiska ordningar användes vid dylika tillfällen. Sådana finns, så vitt känt, inte bevarade från Danmark[82] och inte heller från Norge[83] men däremot från Sverige. Liturgier för tre skilda ordalier har givits ut och delvis analyserats av Hilding Johansson.[84] De finns i en handskrift i Uppsala Universitetsbibliotek med beteckningen C 515, vilken dateras till början av 1200-talet vad gäller den del som innehåller ordalieformulären. Johansson antar att den delen verkligen använts i Sverige och troligen i Uppsala eller Strängnäs' stift.[85] En andra handskrift i samma bibliotek har givits ut av Emanuel Linderholm. Handskriften har inte närmare kommenterats av utgivaren, men den dateras till 1400-talets andra hälft och antas ha tillkommit i Sverige.[86] Innehållsligt överens-

78 Se Franz 1909:2, s. 364–392.

79 VStL I:37, SSGL 8, s. 52 f.

80 Beträffande lagen, se Hasselberg 1976.

81 Till det sistnämnda, se af Trolle 1915, s. 92–100; Iuul 1960, sp. 548.

82 Enligt brev den 2 november 2000 med uppgifter från lektor Knud Ottosen, Aarhus universitet och fil. dr Erik Petersen, handskriftsavdelningen, Det Kongelige Bibliotek, Köpenhamn.

83 Efter kontroll av *Libri Liturgici provinciae Nidrosiensis medii aevi.* 1–3. Osloiae 1962–1979.

84 Johansson 1951, edition s. 195–207; Johansson 1953.

85 Johansson 1951, s. 21 f.

86 Linderholm 1917–1943, s. 53–57; MHUUC 6, s. 220.

stämmer denna handskrifts böner och exorcismer med tyska handskrifter från 1000-talet.[87]

De tre slagen av gudsdomar som förekommer här är kallvattenprovet, järnprovet samt provet med bröd och ost. Bara på några enskilda punkter ges anvisningar om hur prästen skulle förfara i samband med den mässa som föregick själva provet. Om provens utformning däremot ges inte några viktigare anvisningar i dessa texter. Exempelvis slutar den första ordalieordningen med orden: "Sedan må han kasta honom i vattnet," med kommentaren att både de som kastade och de som kastades skulle befinna sig i fasta.[88] De svenska liturgiska formulären ger alltså exempel på att två former av gudsom använts i Sverige som här inte kunnat beläggas i Norge och Danmark, och självfallet att proven till viss del leddes av prästen och ägde rum i kyrkan, där firandet av mässa utgjorde en nödvändig början av ordaliet. Det står därför helt klart att kyrkans företrädare också i norra Europa under tidig medeltid officiellt sanktionerade gudsdomar.[89] Gudsdomar har ingått som en del i den mängd rituella handlingar som utfördes av kyrkans prästerskap vid de mest skiftande tillfällen i livet och således i samband med att någon anklagades för brott. Tanken på att Gud direkt kunde ingripa har knappast varit främmande för kyrkans ståndpunkt, särskilt om man bad honom göra det. Men som vi strax skall se fanns också andra uppfattningar om det sistnämnda.

Gudsdomar avskaffas

Som vi redan sett av två ställen i de svenska lagarna avskaffades gudsdomar officiellt på 1200-talet. Varför? Vad hade hänt med kyrkans officiella inställning?

Som jag påpekat tidigare fanns det redan under tidig medeltid företrädare för kyrkan vilka ställde sig avvisande till bruket av gudsdomar. Att dessa kritiker inte vann något större gehör för sina ståndpunkter då för tiden framgår tydligt av den kyrkliga medverkan vid gudsdomar som vi här sett exempel på också från de skandinaviska länderna. Även om det finns en rad beslut vid koncilier på kontinenten fram till 1200-talets början till förmån för användningen av

---

87 Johansson 1951, s. 120.

88 Johansson 1951, s. 201.

89 Sjöholm 1988, s. 260 not 4, kritiserar bombastiskt en kortfattad framställning av den kyrkliga utveckligen under medeltiden hos Levy 1965, s. 141 ff. utan att göra rättvisa åt dennes framställning. Det är ingen tvekan om att Levy och andra rättshistoriker – i motsats till vad Sjöholm påstår – framhåller att gudsdomar sanktionerades i olika kyrkoprovinser på kontinenten, ja, till och med föreskrevs på vissa provinsialkoncilier, men att uppfattningen om gudsdomar förändrades i en process som var långsam och sammansatt.

gudsdomar,[90] så började från mitten av 1100-talet allt tydligare kritik att göra sig gällande, tills kyrklig medverkan vid ordalier förbjöds vid det fjärde Laterankonciliet 1215 (can. 18). Där heter det att ingen – det vill säga subdiakon, diakon eller präst – fick utföra någon välsignelse- eller konsekrationshandling i samband med kallvattenprov, varmvattenprov eller prov med glödande järn. Det tillfogades också att det gamla förbudet mot duell alltfort skulle gälla.[91] Genom konciliets beslut hade kyrkans ledning givit en föreskrift som skulle gälla och efterlevas i hela den västliga kristenheten. Beslutet kom sedermera att infogas i den för hela Västkyrkan gällande lagsamlingen *Liber Extra* eller Gregorius' dekretaler år 1234 tillsammans med ett antal påvliga rättsavgöranden från andra hälften av 1100-talet, vilka delvis låg till grund för konciliets beslut.[92]

Vad låg då bakom den förändrade inställning som efter hand fick genomslagskraft under 1100-talets lopp, även om ännu påven Innocentius III (1198–1216), ledare av det fjärde Laterankonciliet, bekräftade lokala föreskrifter som förutsatte att gudsdomar brukades, samtidigt som han utfärdade förbud i andra lokala sammanhang? Hans ambivalens är således tydlig. Ett antal argument framfördes från påvarnas sida, och de som oftast upprepades och till synes de kraftigaste argumenten mot gudsdomar gällde tre ting. För det första var gudsdomar okanoniska, för det andra grundade de sig på vidskepelse och för det tredje hade de ingen verkan på domsförfarandet.[93] Detta betyder alltså annorlunda uttryckt för det första att man ansåg att det rådde brist på kyrkorättslig sanktion i traditionen från kyrkans högsta ledning, det vill säga ett generalkoncilium eller genom en allmänt bindande påvlig dekretal. Att gudsdomar sanktionerats partikulärrättsligt av kyrkans företrädare i olika kyrkoprovinser stod emellertid klart också för 1100-talets påvar.[94] För det andra att gudsdomarna hade ett icke-kristet ursprung och därför borde avvisas, och för det tredje att man inte tillskrev dem någon faktisk rättskraft. Därtill kom ibland ytterligare ett religiöst argument: Det innebar att fresta Gud (*tentatio Dei*) när man brukade gudsdom, och det hänvisades till Jesu ord "Du skall inte sätta Herren, din Gud, på prov." (Matt. 4:7). Ett par av påvarna hävdade också att gudsdomar stred mot förnuftet. Det handlade även om att hävda *privilegium fori* för biskopar och präster, och i denna strävan ingick att söka befria prästerskapet från att tvingas undergå gudsdom.

Det var alltså en rad samverkande faktorer som resulterade i att det var just under andra hälften av 1100-talet och början av 1200-talet som gudsdomar kom

---

90 Se Leitmaier 1953, s. 38–41.

91 Föreskriften citerad hos Leitmaier 1953, s. 42.

92 Se Levy 1965, s. 142 f.

93 Se Leitmaier 1953, s. 87–97.

94 Till det sistnämnda, se exempelvis Leitmaier 1953, s. 87.

att förbjudas från påvarnas sida och i det fjärde Laterankonciliets beslut. Viktigast i sammanhanget är kanske den allt starkare enhetlighet inom kyrkan som påvarna eftersträvade genom att koncentrera den högsta kyrkorättsliga makten till sig själva och samtidigt söka befria prästerskapet från all skyldighet att vara underställt också världslig rättsinstans. Denna utveckling gick hand i hand med utbyggnaden av den kanoniska rättsprocessen, vilket innebar att det inte längre kom att krävas ett reningsförfarande. Detta ersattes i stället av en inkvisitorisk process, där det var domaren som hade avgörandet i sin hand, inte Gud eller edgärdsmän.[95]

Det går således inte att sätta denna utveckling på en enkel formel, såsom exempelvis Elsa Sjöholm gjort, genom att hävda att gudsdomarna manipulerades i samarbete med prästerna mot bakgrund av "... den rådande korruptionen inom kyrkan." Detta skulle enligt henne vara "... en tillräcklig förklaring till att dessa [gudsdomarna] avskaffades."[96] Även om manipulation av gudsdomarna förekom, vilket vi sett tidigare, är detta således inte en tillräcklig förklaring till att de avskaffades, om än det kan ha bidragit. Avskaffandet av dem måste, som här, sättas in i ett betydligt större sammanhang som har med maktkoncentrationen till påvedömet att göra. Hur gick det då med avskaffandet i Skandinavien?

Det äldsta vittnesbördet om att den förändrade hållningen till gudsdomar som kyrkans ledning i Rom började inta under 1100-talet också förmedlades till Skandinavien finns i de så kallade *Canones Nidrosienses*, en samling av statuter för den norska kyrkoprovinsen, som troligen gavs ut i samband med eller åtminstone till följd av kardinalslegaten Nicolaus Breakspears legation till Skandinavien 1153/1154, då ett ärkebiskopssäte inrättades i Nidaros (Trondheim).[97] I dessa statuter heter det (can. 14) att "det är värdigt Guds straffdom" om prästerna av lekfolket skulle tvingas att underkasta sig att bära glödande järn vilken rättssak det än handlade om. Motiveringen låg i att det ansågs skamligt att "de händer som är vigda till Herren" skulle behöva undergå ett dylikt eller liknande prov. En präst skulle i stället svära sig fri från en anklagaelse på det framlagda evangeliet med hjälp av sju präster, eller färre om biskopen så ansåg.[98]

Gudsdomar i sig förbjöds alltså inte här. I stället handlar det om att värna om prästerskapets *privilegium fori*, men samtidigt innebar beslutet en markering mot gudsdomar och ett steg på vägen mot förbud på så sätt, att Gratianus i sin rättssamling, *Decretum Gratiani*,[99] tillkommen omkring 1140–1150, hade lämnat

---

95 Se Plöchl 1962, s. 359 f.

96 Sjöholm 1988, s. 260 not 4.

97 Legationen har utförligt behandlats av Johnsen 1945 – om järnprovet, s. 258–261 – och statuterna särskilt av Skånland 1969.

98 Se Skånland 1969, s. 149 ff., 196.

99 Om denna och gudsdomar, se Leitmaier 1953, s. 68 f.

frågan öppen om prästers sätt att rena sig från anklagelser. Här, i *Canones Nidrosienses*, gavs inga alternativ.

Det nästa dokumentet i utvecklingen mot förbud, vilket angår de skandinaviska länderna, härrör från påven Alexander III (1159–1181). År 1169 skrev han till ärkebiskopen av Nidaros och de norska biskoparna.[100] Påven "hade hört" att rättssaker "i ert land ofta har brukat avgöras med glödande järnprov", och han framhöll att han inte kunde godtaga detta tillvägagångssätt. Han åberopade sig på "heliga föreskrifter" *(sacri canones)* utan närmare precisering. Vilka han syftade på går inte att fastställa. Som vi sett var ju inställningen bland äldre rättslärde och tidigare regionala koncilier ambivalent.

Utförligare beträffande gudsdomar var samme påve i ett brev till ärkebiskopen av Uppsala och hans suffraganer år 1172.[101] Även om påven inte uttryckte sig helt entydigt i fråga om vilka kategorier av personer hans förbud mot att undergå gudsdom riktade sig till, så är det sannolikt att det också i detta fall gällde blott prästerskapet, i motsats till vad som ibland har hävdats.[102] Något omnämnande av lekmän förekommer nämligen inte i sammanhanget. Däremot konstaterade påven att inte bara de som hade lägre vigningsgrader utan till och med biskoparna kunde komma att utsättas för prov med glödande järn eller varmvattenprov från lekmännens sida. Han nämner också duell i brevet.[103] Som Vegard Skånland påpekat hade säkerligen båda de nämnda påvenbreven ingen relevans för den lagstiftning som avsåg lekmän.[104] De ingick i stället i kyrkoledningens strävan att hävda *privilegium fori*. Eftersom påven för sina resonemang på den aktuella punkten tog sin utgångspunkt i olika dekret hos Gratianus – inte huvudsakligen i den svenska verkligheten – är det inte säkert att alla de nämnda typerna av ordalier förekom i Sverige mot slutet av 1100-talet, om än det är fullt möjligt. Även praxis i Norge stöder tanken på att de påvliga skrivelserna avsåg förbud för blott prästerskapet att undergå gudsdom, inte att som kyrkans företrädare agera liturgiskt, när lekmän skulle prövas. Exempelvis skänkte biskopen av Bergen enligt en skrivelse från tiden 1189–1194[105] alla inkomster, som järnprov gav, till Kristkyrkans kaniker.[106]

Så långt vi kan se var det alltså först efter beslutet på det fjärde Laterankonciliet 1215 som man försökte att omsätta ett totalförbud mot gudsdomar också

---

100 Brevet utgivet i LatDok nr 18.

101 DS 54.

102 Flera forskare menar att det rörde sig om ett generellt förbud. Så Johnsen 1945, s. 260; Vandvik 1959, s. 182; Hamre 1960, sp. 553 tycks också dela denna uppfattning.

103 Se Skånland 1969, s. 157 ff.; Johansson 1951, s. 106.

104 Se Skånland 1969, s. 158.

105 Om dateringen, se RegNorv 1, nr 225.

106 DN VIII:4; se även Skånland 1969, s. 158.

i världsliga mål som avsåg lekmän. Först ut i det sammanhanget var den danske kungen Valdemar II (Sejr) (1170–1241, kung från 1201) som enligt gängse uppfattning "kort efter" Laterankonciliet – vilket antas innebära 1216 – utfärdade en förordning om järnbörd.[107] Denna är mycket entydig. Kungen deklarerar att han "länge och noggrant med de bästa mäns råd" övervägt vilket bevismedel som var lämpligast för att ersätta järnprovet. Och så följer förordningen om detta. Motiveringen för förändringen ges inledningsvis: Eftersom påven hade förbjudit järnprov för alla, så varken ville eller kunde kungen undandra sig detta allmänna påbud.[108]

Kungens förordning styrker ytterligare det faktum som vi redan sett vid genomgången av lagarna, nämligen att det bara var järnprovet i dess olika utformningar som var lagstadgat i Danmark. I konciliets beslut däremot räknas även andra former för gudsdom upp, men dem har tydligen kung Valdemar inte ansett sig behöva ta ställning till. Vanligtvis anses det alltså att järnprovet avskaffades i Danmark till följd av denna förordning.[109] Uppenbarligen blev inte så fallet fullt ut. I kung Eriks Själlandslag har detta i princip ersatts med nämnd i enlighet med kung Valdemars förordning,[110] men som vi sett tidigare kvarstår järnbörden som bevismedel i vissa fall. Vad som betingat detta är inte självklart, men det skulle kunna ha att göra med den folkliga förankring som järnprovet hade, och att man inte gick med på att avskaffa det för dråp respektive lemlästning av så allvarligt slag att saken måste föras till landstinget.

För Norges del är förhållandena annorlunda. Därifrån finns uppgifter om att järnprov förbjudits först i samband med kardinalslegaten Vilhelm av Sabinas besök i landet år 1247. Detta har dock inte fått något nedslag i några rättsligt bindande dokument som bevarats till vår tid. Det är enbart i Håkon Håkonssons saga (kap. 255) som det berättas om kardinalens beslut. Det heter: "Kardinalen förbjöd också järnbörd och sade att det inte lämpade sig för kristna att såra

---

107 Se Kroman & Iuul 1945–1948:1, s. II; Iuul 1960, sp. 547. Några argument för att denna förordning skulle vara så tidigt tillkommen som 1216 ges emellertid inte, men däremot har denna hypotetiska datering blivit allmänt accepterad och har fått ligga till grund för dateringen av flera danska landskapslagar med utgångspunkt från om de innehåller föreskrifter om järnprov eller ej. – Se även DD 1:5, nr 96 där man också stannar för en tidig datering, "1216 eller tiden kort herefter", utan att något argument anförs mer än hänvisningen till bruket av kungens titlar, vilket stämmer med tiden 1215–1241. Dateringen kan således inte sägas vara avgjord med säkerhet, även om förslagen att förlägga textens tillkomst till senare delen av 1200-talet eller 1300-talet däremot kan avvisas. – Se även af Trolle 1915, s. 137 f., som tidfäster förordningen till "omkring år 1240". Emellertid ger inte heller han något argument för detta.

108 SkL tillägg XII, DGL 1:2, s. 781 f.

109 Se exempelvis Iuul 1960, sp. 547; Holmbäck & Wessén 1933–1946:5, s. XXIX.

110 Se Kroman & Iuul 1945–1948:1, s. X.

Gud genom att tvinga honom att vittna i mänskliga saker."[111] Det argument mot järnprov som kardinalen lyfte fram skulle alltså ha haft att göra med *tentatio Dei*, vilket redan påvarna på 1100-talet betonat. Det finns ingen anledning att betvivla att Vilhelm av Sabina utfärdade ett dylikt förbud, och som jag redan påpekat finns inga föreskrifter om gudsdom i de senare norska lagarna med undantag för den så kallade kung Sverres kristenrätt. Den har inget med kung Sverre att göra och antas ha utarbetats under åren 1269–1273 som en kristenrätt avsedd för hela landet. Generellt sett är det emellertid svårt att förstå sig på uppbyggnaden av denna lag. Ibland har det hävdats att den endast är ett kompilat av äldre material, men det kan faktiskt visas att det också skett en bearbetning av materialet.[112] Samtidigt är det dock helt klart att varandra motsägande bestämmelser fått ingång i lagen, liksom sådana som redan tidigare hade upphävts.[113] Med försiktighet kanske man kan våga sig på påståendet att sammanställaren av denna kristenrätt inte betraktade gudsdomar som något så fullständigt bortom all möjlighet att han uteslöt varje äldre bestämmelse om dem.

Också för Sveriges del har det hävdats att ordalierna avskaffades i samband med Vilhelm av Sabinas legation.[114] Antagandet är fullt rimligt, även om det inte finns några direkta hänvisningar till ordalier i de dokument som han efterlämnade rörande Sverige. Där föreskrivs emellertid att biskoparna enligt beslut på Skänninge möte 1248 skulle införskaffa Gregorius' dekretaler, där, som vi sett, förbudet mot prästerlig medverkan vid gudsdomar från det fjärde Laterankonciliet 1215 tagits in.

Enligt Östgötalagen skulle så Birger jarl tydligen ha accepterat detta och låtit avskaffa gudsdomarna i Sverige.[115] Å andra sidan finns från Birger jarl och från omkring år 1250 en förnyelse av äldre freds- och handelstraktater med Lübeck, där en traktat från 1170-talet refereras. Birger jarl underströk här ånyo att vad som tidigare föreskrivits om rening genom järnprov skulle gälla i fortsättningen.[116] Innebörden har antagits vara att lybska handelsresande i Sverige inte skulle behöva utsättas för den behandling som ett eventuellt tvång att undergå gudsdom skulle ha inneburit.[117] Hur som helst tyder skrivsättet på att Birger jarl

---

111 Se även RegNorv 1, nr 784.

112 Se Nilsson 1989, s. 29. – Exempelvis är Sv 54, NGL 1, s. 424, som innehåller föreskrifter om järnprov, något redigerad i förhållande till Frostatingslagens motsvarande föreskrift, FROST II:45, NGL 1, s. 145 f.

113 Se Bøe 1964, sp. 301.

114 Hamre 1960, sp. 553; se även Holmbäck & Wessén 1933–1946:5, s. XXIX.

115 ÖgL E 17, SSGL 2, s. 37.

116 DS 846.

117 Ahnlund 1936, s. 401 ff.; se även Holmbäck & Wessén 1933–1946:1, s. 49 not 28.

utgick från att järnprov ännu kunde brukas i Sverige; det finns inga reservationer i det avseendet. Hade han vid tidpunkten för traktatens tillkomst själv medverkat till att avskaffa gudsdomarna, borde det ha satt spår i uttryckssättet.

I Hälsingelagens ärvdabalk[118] berättas att ärkebiskopen Olov (1314–1332) hade klagat över att järnbörd "åter hade kommit i bruk i Hälsingland". Det heter vidare att denna bevisform avskaffades under kung Magnus (Ladulås) (1275–1290) och under kung Birger, det vill säga Birger Magnusson (1290–1318). Därför beslutade man nu, år 1320, i Stockholm och med hela kung Magnus' råd, alltså Magnus Erikssons (1319–1364) förmyndarstyrelse, att "järnbörd aldrig mera skulle brukas".

Sammantagna ger således de båda lagarnas upplysningar ett intryck av att avskaffandet av gudsdomarna i Sverige varit problematisk. Inte mindre än vid fyra tillfällen påstås järnbörd ha avskaffats på högsta politiska nivå i landet. Vi har ingen ytterligare kännedom om dessa tillfällen, men man kan förmoda att besluten tvingats fram av en folklig och kanske också prästerlig opinion på lokal nivå som försvarade bruket av gudsdomar. Något sådant kan antagligen dölja sig bakom Hälsingelagens formulering om det återupptagna bruket.

Återstår så frågan om handskriften C 654, som innehåller ordaliebenediktioner, vilka nedskrivits under senare delen av 1400-talet och i Sverige. Formuläret skulle användas för att fälla avgörande i fråga om stöld, och provet gällde att svälja ost och bröd.[119]

Betyder förekomsten av detta ordalium i denna sena handskrift från medeltiden, vilken synes sakna motsvarighet i det svenska handskriftsmaterialet – bortsett från den tidigare nämnda C 515 från 1200-talets början – att ordalier med kyrklig medverkan eller i kyrklig kontext fortsatte att praktiseras hela medeltiden igenom? Eller har nedtecknaren enbart haft ett registrerande historiskt intresse eller bara skrivit av en förlaga? Frågorna måste i nuvarande läge lämnas obesvarade; något jämförelsematerial från Sverige tycks inte finnas att tillgå, och de aktuella bladen, 105r–106r, ingår i en samlingshandskrift med blandat teologiskt innehåll, vilken tillhört franciskankonventet i Stockholm.[120] Hur som helst visar förekomsten av dessa nedtecknade benediktioner att ordalierna inte ens mot medeltidens slut upphört att åtminstone i någon mening fascinera och äga relevans även i kyrklig kontext.

118 HL Ä 16, SSGL 6, s. 39.

119 Linderholm 1917–1943, s. 53; Johansson 1951, s. 119 f.

120 MHUUC 6, s. 220 ff.

Bibliografi

Förkortningar av lagar och balkar

Asun	Andreas Sunesens parafras av Skånelagen
BORG	Borgartingslagen
E	Edsöresbalken
EID	Eidsivatingslagen
EL	Kung Eriks Själlandslag
FROST	Frostatingslagen
GUL	Gulatingslagen
HL	Hälsingelagen
JL	Jyllandslagen
SjKl	Själlands kyrkolag
SkKl	Skånes kyrkolag
SkL	Skånelagen
Sv	Kung Sverres kristenrätt
VL	Kung Valdemars Själlandslag
VStL	Visby stadslag
Ä	Ärvdabalken
ÖgL	Östgötalagen

Källor

Adam av Bremen. *Historien om Hamburgstiftet och dess biskopar.* Övers. E. Svenberg. Kommentarer av C.F. Hallencreutz et al. Stockholm 1984.

Adamus Bremensis. *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (Fontes saeculorum noni et undecimi historiam ecclesiae Hammaburgensis necnon imperii illustrantes. Ed. W. Trillmich & R. Buchner. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11). Darmstadt 1961.

Ansgars liv. Boken om Ansgar. Rimbert: Ansgars liv. Övers. E. Odelman. Med kommentarer av A. Ekenberg et al. Stockholm 1986.

DD. Diplomatarium danicum. 1–. 1938–.

DGL. Danmarks gamle landskabslove med kirkelovene. 1–8. København 1933–1961.

DGL(n). Danmarks gamle love på nutidsdansk. Ed. E. Kroman og S. Iuul. 1–3. København 1945–1948.

DN. Diplomatarium norvegicum. 1–21. 1847–1976.

DS. Diplomatarium suecanum. 1–. 1829–.

Eithun, Bjørn et al. (eds) 1994. *Den eldre Gulatingslova.* Oslo.

Gesta Trevororum. Die Taten der Trierer. 1. Hrsg. v. E. Zenz. Trier 1955.

Grettis saga Ásmundarsonar. Ed. G. Jónsson. Íslenzk fornrit 7. Reykjavík 1936.

Hagland, Jan Ragnar & Sandnes, Jørn 1994. *Frostatingslova.* Oslo.

"*Håkon Håkonssons saga*", Norges kongesagaer. 4. Oslo 1979, s. 21–342.

LatDok. Latinske dokument til norsk historie fram til år 1204. Ed. E. Vandvik. Oslo 1959.

Linderholm, Emanuel (ed.) *Signelser ock besvärjelser från medeltid ock nytid.* Stockholm 1917–1943.

Magnussönernas saga. Snorre Sturluson, Nordiska kungasagor. 3. Övers. K.G. Johansson. Stockholm 1993, s. 189–219.

MGH.SS. Monumenta Germaniae historica. Scriptores.

NGL. Norges gamle love indtil 1387. Ed. R. Keyser og P.A. Munch. 1–5. Christiania 1846–1895.

Olav den heliges saga. Snorre Sturluson, Nordiska kungasagor. 2. Övers. K.G. Johansson. Stockholm 1992.
RegNorv. Regesta Norvegica. 1-. (1898) 1978-.
Saxo Grammaticus. *Gesta Danorum.* 1-2. Ed. J. Olrik & H. Ræder. Hauniæ. 1931-1957.
Siegebert från Gembloux. *Chronographia.* MGH.SS 6. Hannoverae 1844.
SLL. Svenska landskapslagar. Tolkade och förklarade för nutidens svenskar av Å. Holmbäck och E. Wessén. 1-5. Stockholm 1933-1946.
SSGL. Samling af Sweriges gamla lagar. Ed. H.S. Collin & J. Schlyter. 1-13. Stockholm 1827-1877.
"Sverres saga", Norges kongesagaer. 3. Oslo 1979, s. 21-266.
Sverris saga efter Cod. AM 327 4°. Ed. G. Indrebø. Kristiania 1920.
VA. *Vita Anskarii* (Fontes saeculorum noni et undecimi historiam ecclesiae Hammaburgensis necnon imperii illustrantes. Ed. W. Trillmich & R. Buchner. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 11). Darmstadt 1961.
Widukind. *Res gestae Saxonicae* (Fontes ad historiam aevi Saxonici illustrandam. Ed. A. Bauer & R. Rau. Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters 8). Darmstadt 1971.
Ælnoth. "Sanctvs Canvtvs rex et martyr", *Vitae sanctorvm danorvm.* Ed. M. Cl. Gertz. København 1908-1912, s. 29-168.

Litteratur

Ahnlund, Nils 1936. "'Purgacio ferri candidi'. Till teorierna om vårt äldsta bergsbruk", *Historisk tidskrift (svensk)* 56, s. 401-405.
Ankarloo, Bengt 1984. *Trolldomsprocesserna i Sverige.* 2 uppl. Stockholm.
Bagge, Sverre 1989. [Rec. av] Elsa Sjöholm, Sveriges medeltidslagar. Europeisk rättstradition i politisk omvandling, *Historisk tidsskrift (norsk)*, 1989:3, s. 500-507.
Becker, H.-J. 1989. "Gottesurteil", *Lexikon des Mittelalters* 4, sp. 1594 f.
Bolin, Sture 1931. *Om Nordens äldsta historieforskning. Studier över dess metodik och källvärde.* Lund.
Boyer, Régis 1990. "Einige Überlegungen über das Gottesurteil im mittelalterlichen Skandinavien", *Das Mittelalter. Unsere fremde Vergangenheit.* Hrsg. v. J. Kuolt et al. Stuttgart, s. 173-193.
Brendalsmo, A. Jan & Frøysaker, Tine 1997. "Krusifiksene fra Horg. Eller historien om to nedlagte kirker", *Middelalderforskningens mangfold. Seminarier ved Senter for middelalderstudier.* Red. A. Dybdahl. Trondheim, s. 37-57.
Bøe, Arne 1964. "Kristenrettar", *KLNM* 9, sp. 297-304.
Christiansen, Tage E. 1968. "De gyldne altre. I. Tamdrup-Pladerne", *Aarbøger for nordisk oldkyndighed og historie*, s. 153-205.
Conrad, Hermann 1962-1966. *Deutsche Rechtsgeschichte.* 1-2. 2. Aufl. Karlsruhe.
Erler, A. 1971. "Gottesurteil", *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte.* 1. 1971, sp. 1769-1773.
Franz, Adolph 1909. *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* 1-2. Freiburg im Br.
Granlund, John 1966. "Lutkasting (Sverige och Danmark)", *KLNM* 11, sp. 14 ff.
Grinder-Hansen, Poul 1999. *Nordens gyldne billeder fra ældre middelalder.* Valby.
Hamre, Lars 1960. "Gudsdom (Norge)", *KLNM* 5, sp. 551-553.
Hasselberg, Gösta 1976. "Visby stadslag", *KLNM* 20, sp. 164-168.
Holmbäck, Åke & Wessén, Elias 1933-1946. Se *SLL.*
Holm-Olsen, Ludvig 1972. "Sverris saga", *KLNM* 17, sp. 551-558.
Holtsmark, Anne 1961. *Sverres saga - En tale mot biskopene.* Overs. A. Holtsmark. Oslo.

Holtsmark, Anne 1967. "Óláfs saga helga", *KLNM* 12, sp. 546–550.
Hultgård, Anders 1997. "Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning", *Uppsala och Adam av Bremen*. Red. A. Hultgård. Nora, s. 9–50.
Iuul, Stig 1960. "Gudsdom", *KLNM* 5, sp. 545–549.
Johansson, Hilding 1951. *Bidrag till den svenska manualetraditionen*. Lund.
Johansson, Hilding 1953. *Bibel och liturgi. Med särskild hänsyn till svensk tradition under medeltiden och reformationstiden*. Lund.
Johnsen, Arne Odd 1945. *Studier vedrørende kardinal Nicolaus Brekespears legasjon til Norden*. Oslo.
KLNM. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*. 1–21. 1956–1978.
Koch, Hal 1950. *Den danske kirkes historie. 1: Den ældre middelalder indtil 1241*. København.
Kristjánsson, Jónas 1988. *Eddas and sagas. Iceland's medieval literature*. Transl. P. Foote. Reykjavík.
Kroman, Erik & Iuul, Stig 1945–1948. Se *DGL(n)*.
Köbler, Gerhard 1994. "Welchen Gottes Urteil ist das Gottesurteil des Mittelalters", *Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft. Bedingungen, Wege und Probleme der europäischen Rechtsgeschichte*. Hrsg. v. N. Brieskorn et al. Paderborn et al.
Lanczkowski, Günter 1985. "Gottesurteil. I. Religionsgeschichtlich", *TRE* 14, s. 100–102.
Leitmaier, Charlotte 1953. *Die Kirche und die Gottesurteile. Eine rechtshistorische Studie*. Wien.
Levy, Jean-Philippe 1965. "Le problème de la preuve dans les droits savants du moyen âge", *La preuve*. 2. Bruxelles, s. 137–167.
Lund, G.F.V. 1877. *Ordbog til de gamle danske landskabslove*, [...] København.
Magerøy, Hallvard 1979a. "Forord til Sverres saga", *Norges kongesagaer*. 3. Oslo, s. 7–17.
Magerøy, Hallvard 1979b. "Forord til Håkon Håkonssons saga", *Norges kongesagaer*. 4. Oslo, s. 7–17.
MHUUC. Mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Uppsala. Katalog über die C-Sammlung. Ed. Margarete Andersson-Schmitt et al. 1–8. Stockholm 1988–1995.
Miller, William Ian 1988. "Ordeal in Iceland", *Scandinavian studies* 60, s. 189–218.
Nilsson, Bertil 1989. *De sepulturis. Gravrätten i Corpus Iuris Canonici och i medeltida nordisk lagstiftning*. Stockholm.
Nilsson, Bertil 1992. "Till frågan om kyrkans hållning till icke-kristna kultfenomen. Attityder under tidig medeltid i Europa och Norden", *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*. Red. B. Nilsson. Uppsala, s. 9–47.
Plöchl, Willibald M. 1962. *Geschichte des Kirchenrechts. 2: Das Kirchenrecht der abendländischen Christenheit 1055 bis 1517*. 2. erweiterte Aufl. Wien/München.
Rindal, Magnus 1995. "Dei norske mellomalderlovene. Alder, overlevering, utgåver", *Skriftlege kjelder til kunnskap om nordisk mellomalder*. Red. M. Rindal. Oslo, s. 7–20.
von Schwerin, Claudius Frh. 1938. "Das Gottesurteil des Poppo", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*. Germanistische Abteilung. 58, s. 69–107.
Sigfússon, Björn 1960. "Grettis saga Ásmundarsonar", *KLNM* 5, sp. 460 f.
Sjöholm, Elsa 1988. *Sveriges medeltidslagar. Europeisk rättstradition i politisk omvandling*. Lund.
Skånland, Vegard 1969. *Det eldste norske provinsialstatutt*. Oslo et al.
Solheim, Svale 1966. "Lutkasting", *KLNM* 11, sp. 13 f.
Strätz, Hans-Wolfgang 1985. "Gottesurteil. II. Mittelalter", *TRE* 14, s. 102–105.
Sundqvist, Olof 2000. *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society*. Uppsala.
TRE. *Theologische Realenzyklopädie*. 1–. 1977–.
af Trolle, H. 1915. *Om ordalierna hos de germanska folken. Ett bidrag till processrättens historia*. Stockholm.
Vandvik, Eirik 1959. Se *LatDok*.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 536-545

Indo-European Eschatology in 2 Peter 3

BY BIRGER A. PEARSON

In an important article on eschatological beliefs in Scandinavia during the Viking and early Medieval periods, our jubilarian analyzed the two main traditions current during that time in Scandinavia, the Christian tradition of "Doomsday," the judgment at the end of time, and the pagan tradition of *Ragnarök*, the "doom of the gods."[1] His careful and nuanced treatment of the available sources is a model of sound scholarship, one that any historian of religions would do well to emulate. In what follows I would like to focus on an eschatological tradition from an earlier period of Christian history, found in one of the later writings of the New Testament, the Second Epistle of Peter, a pseudonymous writing of the second century. I shall also bring in "through the back door," so to speak, the ancient Nordic tradition of *Ragnarök*, treated so ably by my old friend.

2 Peter 3 is the only chapter in the entire Bible that contains a prophecy of the total destruction of the cosmos by fire. To be sure, there are passages in both the Old Testament and the New Testament that envision a judgment by fire. Deuteronomy 32:22 is the oldest example, part of the ancient "Song of Moses": "For a fire is kindled by my anger, / and burns to the depths of Sheol; / it devours the earth and its increase, / and sets on fire the foundations of the mountains."[2] This and other Old Testament texts has led one scholar to claim that "the idea of a cosmic conflagration is well documented throughout the OT."[3] But detailed study of all the relevant passages do not substantiate this

1 Anders Hultgård, "Old Scandinavian and Christian Eschatology," in *Old Norse and Finnish Religious and Cultic Place-Names*, ed. T. Ahlbäck. Scripta Instituti Donneriani Aboensis 13, (Stockholm 1990), 344-57.

2 I use the New Revised Standard Version here and elsewhere, unless otherwise stated.

3 C.P.Thiede, "A Pagan Reader of 2 Peter: Cosmic Conflagration in 2 Peter 3 and the *Octavius* of Minucius Felix," *JSNT* 26 (1986), 79-96, esp. p. 80. Thiede also cites Isaiah 34:4; 66:15-16; Zephaniah 1:18 + 3:8-13; Malachi 4:1-3. Other passages often cited from the OT include Micah 1:3-4; Joel 2:3; and Psalm 97:3-5. From the NT: 1 Corinthians 3:12-15; Matthew 3:11; 2 Thessalonians 1:8; Hebrews 6:8; 12:29; 1 Peter 1:7; Revelation 20:14-15, *passim*.

claim, as other scholars have also noted.[4] So the fact remains that in no other place in the Bible is a universal conflagration envisioned.

In 2 Peter 3, a detailed scenario is given in verses 10–13. This is preceded by a warning in vv. 6–7: Just as, long ago, the world created by the word of God was totally destroyed in the waters of the Deluge, by the same divine word the world that exists now ("the present heavens and earth") has been "reserved for fire (τεθησαυρισμένοι πυρί), being kept until the day of judgment and destruction of the godless." The actual scenario then follows upon a statement on God's forbearance in delaying his certain judgment (vv. 8–9). The scenario is in five parts: 1. The Day of the Lord will come (v. 10). 2. The heavens will burn and pass away (vv. 10, 12). 3. The elements will burn and melt (vv. 10, 12). 4. The earth will be judged (v. 10). 5. There will be "new heavens and a new earth" (v. 13).

The first and the fifth parts of the scenario are enunciated in terms drawn from the Old Testament: The "Day of the Lord" in biblical terms is a day of God's judgment ("the Day of Yahweh" – Amos 5:18, Malachi 4:5, and numerous texts in between). That it is coming "like a thief" probably reflects Paul's statement in 1 Thessalonians 5:2; so here, as in Paul, "Day of the Lord" refers to the Parousia of Christ (cf. 2 Pet 1:16; 3:4). The aftermath of the cosmic destruction, i.e. a cosmic regeneration, is expressed in terms of "new heavens and a new earth," reflecting Isaiah 65:17 and 66:22. The fourth part, i.e. the judgment, is left unclear, and involves a textual crux in v. 10, which reads literally: "Earth and the works in it will be found (εὑρεθήσεται)." While "will be found" is manifestly the oldest reading, it has been judged "devoid of meaning in this context."[5] So most manuscripts provide variants which reflect ancient attempts to make sense of the text in its context. For example, the Revised Standard Version reads: "will be burned up," reflecting the variant reading κατακαήσεται (Codex Alexandrinus et al.). Since a reference to the Judgment is expected on the basis of the warning in v. 7, it seems best to attach a connotation of judgment to εὑρεθήσεται, such as "will be disclosed" (NRSV) or "will be found out" (Neyrey).[6]

---

4 Joseph Chaine had it right: "L'A. T. ne contient pas l'idée de la fin du monde par le feu...." See Chaine, "Cosmogonie aquatique et conflagration finale d'après la Secunda Petri," *RB* 46 (1937), 207–16, here p. 211. See also, for a more recent discussion, P.W.van der Horst, "'The Elements Will Be Dissolved With Fire': The Idea of Cosmic Conflagration in Hellenism, Ancient Judaism, and Early Christianity," in van der Horst, *Hellenism-Judaism-Christianity: Essays on Their Interaction* (Leuven 1998), 271–292.

5 G. van den Heever, "In Purifying Fire: World View and 2 Peter 3:10," *Neotestamentica* 27 (1993), 107–18, here 108. Cf. B. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (New York 1971), 706.

6 J. H. Neyrey, *2 Peter, Jude* (AB 37C; New York 1993), 236, 243–244.

For the purposes of this paper, I want to concentrate on the second and third parts of the scenario. 2: "And then the heavens will pass away with a loud noise" (οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, v. 10b). 3: "and the elements will be dissolved with fire" (στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, v. 10c). These two items are summarized in v. 11: "all things are to be dissolved" (πάντων ... λυομένων). And then they are repeated in v. 12: 2: "the heavens will be set ablaze and dissolved" (οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται); 3: "and the elements will melt with fire" (στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται). In other words, the entire cosmos, heavens and earth, will come to a fiery dissolution.

While attempts have been made, perhaps apologetically motivated, to interpret this scenario in 2 Peter 3 solely with reference to biblical and Jewish influences,[7] it seems to me that, to account for such an expectation of total cosmic destruction, we need to consider a wider array of evidence, such as is readily available in the philosophical and religious literature of the Graeco-Roman world. And since there is plenty of evidence of "pagan" Graeco-Roman influences to be found elsewhere in 2 Peter,[8] it would certainly not be unexpected here.

We turn, first, to the Stoic doctrine of the universal conflagration (ἐκπύρωσις), a doctrine first developed by Zeno of Citium (336/5–264/3), and elaborated by his successors Cleanthes and Chrysippus.[9] One of the more extensive discussions of this doctrine is found in Philo of Alexandria's treatise, *On the Indestructibility of the World*,[10] where he offers a full critique of the Stoic position, based on his own view (following Moses and Plato –*Aet. m.* 7, 13, 19) that the cosmos, i.e. heavens and earth (4), is created (γενητός) and indestructible (ἄφθαρτος —7, 13, 19). According to the Stoics, the cosmos is subject to an

7 Thiede's article has already been cited (n.3). Cf. also E. Testa, "La distruzione del mondo per il fuoco nella 2 Ep. di Pietro 3, 7.10.13," *RivB* 10 (1962), 252–281.

8 See e. g. B. A. Pearson, "A Reminiscence of Classical Myth at 2 Peter 2:4," ch. 4 in Pearson, *The Emergence of the Christian Religion: Essays on Early Christianity* (Harrisburg PA 1997), pp. 75–87.

9 The relevant texts are collected in *Stoicorum Veterum Fragmenta* (ed. von Arnim, Leipzig, 1903–1924)1:32–33; 2:183–91; cf. 3:209, 215, 265. An additional fragment of Zeno is preserved in the work of the anti-Manichaean author, Alexander of Lycopolis, on which see van der Horst, "Elements Will be Dissolved", 273. Some Stoics traced their doctrine back to Heraclitus (Alexander in Aristot. *Meteorol.*, *SVF* 2.183; Cicero, *Nat. Deorum* 2.118), but there is no evidence for that doctrine in the extant fragments of Heraclitus. See van der Horst's discussion, p. 272. On the other hand, it is evident that the Stoics did base their doctrine of primal fire on Heraclitus' teachings. On Heraclitus, and the influence of Persian Zoroastrianism on him, see esp. M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient* (Oxford 1971), 111–201.

10 Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου. The usual English title, *On the Eternity of the World*, is misleading.

eternal cycle of conflagration (ἐκπύρωσις) and regeneration (παλιγγενεσία). The conflagration comes about because of the "ever-active fire which exists in things" and which "resolves everything into itself." Out of this fire a "reborn world" is constructed (8–9). Specifically, the Stoic conflagration consumes "all of the elements" (στοιχεῖα —*SVF* 2.111, D.L. 7.134), which involves the resolution of earth, water, and air into fire (*Aet.* 88); the process is reversed in the cosmic regeneration (103). The capstone of Philo's extensive critique of the Stoic position is his observation that only God could cause the world's destruction, but "to say that it is destroyed by God is the worst of profanities" (πάντων ἀνοσιώτατον - 106). Philo would certainly lodge that charge against the author of 2 Peter!

At one point, Philo argues that if everything in the heavens and earth is destroyed, then the gods would be destroyed as well (46), a doctrine which in fact the Stoics did embrace. According to Plutarch, Cleanthes and Chrysippus taught that none of the gods is indestructible or everlasting except Zeus. "(A)ll of the other gods have come into being and will be destroyed by fire, being in their opinion capable of melting (τηκτούς) as if made of wax or of tin" (*Com. Not.* 1075BC).[11] "(W)hen the conflagration has taken place, Zeus, who alone of the gods is indestructible, withdraws to his providence, and then both, having come together, persist in the single substance of the ether" (*Com. Not.* 1077D). This passage reflects the Stoic view that Zeus is an aspect of the cosmos itself, here identified as ether, Aristotle's fifth element. I am tempted to see in this doctrine, coupled with the notion of the destruction of the other gods, a Stoic "demythologization" of an older myth of Indo-European origin.[12]

The Stoic doctrine of ἐκπύρωσις, like 2 Peter 3, envisions a complete destruction of the cosmos by fire. Several of the words used in 2 Peter are also found in the Stoic sources: πῦρ, πυρούμενοι - (ἐκ)πύρωσις, στοιχεῖα, τήκεται - τηκτούς. Moreover, in both cases the cosmic destruction is followed by a cosmic regeneration. There are differences, to be sure. The Stoic doctrine involves a physics that posits fire as the basic element of the universe,[13] and also posits a never ending cycle of destructions and regenerations. That of 2 Peter brings the cosmic conflagration into a larger scenario of eschatological judgment. Nevertheless, the similarities are such as to suggest that the author of 2 Peter was aware of the Stoic doctrine, and could utilize aspects of it for his own purposes.

---

11 I quote from Cherniss' translation in the Loeb Classical Library edition.

12 On the end-time conflict among the gods in Indo-European mythology see discussion below.

13 See n. 9, above.

Such a strategy is enunciated explicitly by Justin Martyr, who wrote not much later than the author of 2 Peter. In fact, Justin does not shrink from using the Stoic technical term, ἐκπύρωσις. In his first *Apology* he writes:

> Both Sybil and Hystaspes declared that there will be a destruction of corruptible things by fire (τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρός). Those who are called Stoic philosophers teach that God himself will be resolved into fire (εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι) and the universe come into being again by return. We think that God, the Maker of all, is superior to changeable things. But if on some points we agree with the poets and philosophers whom you honor, ... why are we above all hated unjustly? When we say that all things have been ordered and made by God we appear to offer the teaching of Plato -in speaking of a coming destruction by fire (ἐκπύρωσιν) that of the Stoics.[14]

The two other pagan authorities cited by Justin, Sibyl and Hystaspes, could also have been known to the author of 2 Peter. Justin takes for granted that Sibyl and Hystaspes are pagan personages, renowned for their prophetic oracles. That is clearly the case with Hystaspes,[15] but in the case of the Sibyl the original oracles are, for the most part, lost; what we now have as "Sibylline" oracles are Jewish and Christian pseudepigrapha, oracles composed in Greek hexameter verse and attributed to the ancient pagan seeress.[16]

We turn first to the *Sibylline Oracles*, and note that there are a number of oracles which predict a coming destruction of the world by fire as part of God's judgment. Here are the most important:

> 3.80-92: . . . then all the elements (στοιχεῖα) of the universe
> will be bereft, when God who dwells in the sky
> rolls up the heaven as a scroll is rolled.
> . . . An undying cataract
> of raging fire will flow, and burn earth, burn sea,

---

14 *1 Apol.* 20, translated by C. Richardson, *Early Christian Fathers* (New York 1970), 254–255. This passage follows upon a discussion of coming judgment and punishment of the wicked in Gehenna (19.7–8). Justin's reference here to a future ἐκπύρωσις is no indication that he is basing his remark on 2 Peter, as Thiede would have it ("Pagan Reader", 85f.). Justin repeats his affirmation of a coming ἐκπύρωσις in his second *Apology* (*2 Apol.* 7.3).

15 The fundamental work on these oracles is H. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes* (Amsterdam 1929). See also J. Bidez and F. Cumont, *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque* (Paris 1938) 1:213–23 (Introduction); 2:357–77 (Texts); A. Hultgård, "Persian Apocalypticism", in *The Encyclopedia of Apocalypticism*, ed. J.J. Collins (New York 1998) 1:39–83, esp. 74–76.

16 On the Sibylline Oracles see esp. J. J. Collins, "The Development of the Sibylline Tradition," *ANRW* II.20.1, 421–59. See also his translation, with Introduction, in Charlesworth, *OTP* 1:317–472; the quotations in what follows are taken from that translation. For the Greek text see J. Geffcken, *Die Oracula Sibyllina*, GCS (Leipzig 1902).

and melt (χωνεύσει) the heavenly vault and days and creation itself
into one and separate them into clear air.
. . . And then indeed the judgment of the great God
will come into the midst of the great world, when all these things happen.

4.159–61, 171–178: Even then know that God is no longer benign
but gnashing his teeth in wrath and destroying the entire
race of men at once by a great conflagration (ἐμπρησμοῦ μεγάλοιο). . . .
But if you do not obey me, evil-minded ones, but love
impiety, and receive all these things with evil ears,
there will be fire throughout the whole world (πῦρ ἔσται κατὰ κόσμον ὅλον), and a very great sign
with sword and trumpet at the rising of the sun.
The whole world will hear a bellowing noise and mighty sound (μύκημα καὶ ὄμβριμον ἦχον).
He will burn the whole earth (ἐκκαύσει δέ τε πάντα), and will destroy the whole race of men
and all cities and rivers at once, and the sea.
He will destroy everything by fire, and it will be smoking dust.[17]

The oracles quoted here are Jewish compositions, dating to the first century B.C.E or C.E.[18] In his discussion of the Jewish sources relating to judgment by fire, Pieter van der Horst cites the *Sibylline Oracles* as the only certain instances of Jewish writings which posit the idea of a cosmic conflagration. He argues for Stoic influence here, and suggests that the oracles in question derive from Egyptian Jewish circles strongly influenced by Greek culture and Stoic philosophy. In a footnote he notes that others have posited an Iranian influence on early Judaism, but states that his understanding of the role of eschatological fire in ancient Iran is not such as would involve a doctrine of cosmic conflagration.[19] In my view, van der Horst has too hastily dismissed the Iranian evidence.

It is widely acknowledged that the *Sibylline Oracles* betray considerable Persian influence,[20] and that would certainly seem to be the case in the oracles here quoted. For, indeed, the ultimate source of the notion that God will destroy the world with fire as part of his future judgment is the Zoroastrian religion, whose influence was felt in the west from the time of the Persian

---

17 See also 2.196–213; 2.282–312; 3.53–62; 5.155–56.; 5.206–13; 5.274–75.; 5.531; 8.411–12.

18 See Collins' discussion, "Development," 427–435.

19 Van der Horst, "Elements Will Be Dissolved," 281–285; see also p. 282, n. 45.

20 Collins, "Development," 427–435. On the Persian Sibyl see A. Rzach, "Sibyllen, Sibyllinische Orakel," PW II A 2 (1923), 2073–2183, esp. 2097.

Empire onward. Persian influence is clearly present in the Old Testament, and, as our jubilarian has duly noted, is especially strong in the development of Jewish apocalyptic.[21]

In the case of the *Oracles of Hystaspes*, also cited by Justin, we have to do with a purely Mazdaean phenomenon, thought to have been mediated through Hellenized magi active in Asia Minor.[22] Pseudonymously attributed to a Median king of the time of the prophet Zarathustra, Vishtaspa, the original oracles are datable to the first century B.C.E. or the first century C.E.[23] Unfortunately those originals, presumably composed in Greek hexameter verse, are lost; we have only prose paraphrases and testimonia preserved by some church fathers (Justin, Clement of Alexandria, Lactantius, and the 5th century *Theosophy*). The testimonium from Justin already cited, on a destruction of corruptible things by fire, can be expanded with the aid of Lactantius, *Divine Institutes* 7.21:

> That divine fire, on the other hand, lives forever of itself and keeps strong without any nutriment; nor does it have any mixture of fumes, but is pure and clear and fluid in the manner of water. ... The same divine fire with one and the same force and power will cremate and recreate the impious, and as much as it takes away from their bodies it will replace and will supply for itself eternal food. ... The just also, however, when God will judge them, will be tried by Him with fire. Then, those whose sins shall warrant it, either by their weight or number, will be scorched with fire and burned. And when the fullness of their justice and maturity of virtue has been boiled free of dross, they will not feel the fire, for they have something of God in them which may, then, repel and ward off the power of the flame.[24]

That this passage reflects authentic Zoroastrian doctrine can easily be seen with reference to a parallel in the Persian *Bundahišn*:

---

21 A. Hultgård, "Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion — ein religionsgeschichtliches Problem" *ANRW* II.19.1 (1979), 512–590, and literature cited. See also D. Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran," *HR* 5 (1966), 183–216; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism*, 3 vols., Handbuch der Orientalistik (Leiden 1975, 1982, 1991), 2:361–440. On the cosmic conflagration in particular see R. Meyer, *Die biblische Vorstellung vom Weltenbrand: Eine Untersuchung über die Beziehungen zwischen Parsismus und Judentum* (Bonn 1956). Additional non-biblical Jewish texts include 1QH xi(iii).29–36; xiv(vi).18–19; *1 Enoch* 1.5–8; 52.6–9; 102.1; *Jubilees* 9.15; Ps.-Sophocles = Ps.- Justin, *De Monarchia* 3, Pharisees according to Hippolytus *Ref.* 9.23.

22 Bidez and Cumont's reconstruction of the history of their "Hellenized Magi", the "Magusaean" communities of Anatolia, has been called into question. See esp. Albert de Jong, *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Leiden 1997), 35–38. De Jong does not discuss the *Oracles of Hystaspes*, however. My thanks to Michael Stausberg for this reference.

23 So Windisch, *Orakel*, 70.

24 Trans. M. F. McDonald, Fathers of the Church 49 (Washington DC 1964) 525. Cf. Windisch, *Orakel*, 28; Hultgård, "Judentum," 573.

> And as [the dragon] Gochihr within the celestial-sphere shall fall from the base of the moon on to the earth, the earth shall have such distress as that of a sheep when a wolf tears off its wool. Then, fire and Airyaman yazat will melt the metal which is within the hills and mountains, and it will remain on this earth like a river. And then they will cause all men to pass into that melted metal, and will make them pure; and to him who is righteous, it will so seem as if he is walking in warm milk; and to him who is wicked, it will seem in such manner that he is walking in the world in melted metal. (ch. 34.17–19)[25]

While the *Bundahišn* is a relatively late text (9th cent. C.E.), it contains very ancient Avestan traditions, going back to the prophet Zarathustra himself almost two millenia earlier.[26] (Zarathustra is now thought to have flourished ca. 1000 B.C.E. or maybe even earlier.)[27] The prophet Zarathustra is ultimately responsible for the idea, taken over in Judaism and Christianity, of an eschatological judgment of humankind based on their deeds, good or evil.[28] He, or the tradition that he founded, is also ultimately responsible for the fusion of that doctrine with that of an eschatological cosmic destruction by fire, reflected in 2 Peter 3.[29] But did he invent the doctrine of a cosmic destruction by fire?

Certainly not, at least according to one of the leading authorities on such things, Geo Widengren: "Dass Zarathustra die Weltzerstörung durch Feuer aus der traditionellen Religion übernommen hat, kann keinem Zweifel unterliegen."[30] One of the texts cited by Widengren in this connection belongs to the same time-frame as the Iranian *Bundahišn* but stems from virtually the opposite end of the ancient world: *Võluspa*, the "Vision of the Seeress (*vala*)," part of the

25 B. T. Anklesaria, trans., *Zand-Akasih: Iranian or Greater Bundahišn* (Bombay 1956). This passage is ch. 30.18–20 in E. W. West's translation, *Sacred Books of the East* 5: Pahlavi Texts, Part I (Oxford 1880; repr. Delhi 1970).

26 Boyce, *History* 1:130–146. Cf. Geo Widengren, "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik," in *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12–17, 1979*, ed. David Hellholm (Tübingen 1983), 77–162.

27 Boyce, *History* 1:3.

28 Boyce, *History* 3:364f. Cf. N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come: The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven 1993).

29 As already noted, 2 Pet 3:7 cites the biblical Flood as the first universal destruction, followed by the next one by fire. The coupling of universal destructions by flood and fire is first attested in a fragment of Berossos (Seneca, *Quaest. nat.* 3.28–6). Berossos (3rd cent. B.C.E.) has his Deluge from native Babylonian traditions, but the notion of a cosmic conflagration is clearly Persian in origin; see Boyce, *History* 3.387f. For Jewish versions see *Vit. Ad.* 49; Josephus *Ant.* 1.70. This topos is to be distinguished from a similar one involving non-universal, periodic destructions by water and fire. See e.g. Plato *Tim.* 22a–d; cf. Philo *Aet. m.* 146, Strabo *Geog.* 4.4.4 (attributed to the Gallic Druids).

30 Widengren, "Leitende Ideen," 78. He cites as "indo-iranisch-indisch" evidence *Visnu Purāṇa* 6.3, and as "indo-germanisch-nordisch" evidence *Võluspa* 57 and Saxo, *Gesta Danorum* 8.4.4.

Elder Edda preserved in Old Norse as part of the rich cultural and literary heritage of modern Icelanders. Here is a selection of verses dealing with end-time destruction, quoted from Lee Hollander's translation:[31]

Comes then Mjolnir's mighty wielder;
gapes the grisly earth-girdling Serpent
when strides forth Thor to stay the Worm.

Mightily mauls Mithgarth's warder—
shall all wights in the world wander from home—;
back falls nine steps Fjorgyn's offspring—
nor fears for his fame— from the frightful worm.

'Neath sea the land sinketh, the sun dimmeth,
from the heavens fall the fair bright stars;
gusheth forth steam and gutting fire,
to very heaven soar the hurtling flames.[32]

Garm [the wolf] bays loudly before Gnipa cave,
breaks his fetters and freely runs.
The fates I fathom, yet farther I see:
of the mighty gods the engulfing doom (*ragna rök*).[33]

The parallels with the passages already quoted from *Bundahišn* are very striking, and these parallels extend throughout the two texts, both of which deal with cosmogony as well as eschatology.[34] While a judgment of humankind based on a moral code is absent from the *Vöiuspa*, the two texts describe in remarkably similar fashion end-time struggles, fiery destruction, and the emergence of a new world. Owing to their geographical separation, and their relative synchronicity, there can be no possibility of tracing influences from the one to the other. Nor,

31 Verses 54–57 in L. M. Hollander, trans., *The Poetic Edda*, 2nd rev. ed. (Austin 1986), 11–12.

32 For another translation of this verse see Olive Bray, ed. and trans., *The Elder or Poetic Edda* (London 1908), 295 (verse 57 in her edition, 56 in Hollander's):
The sun is darkened, Earth sinks in the sea,
from heaven turn the bright stars away.
Rages smoke with fire, the life-feeder,
high flame play against heaven itself.

33 Richard Wagner drew from the Old Norse traditions associated with *Ragnarök* in the final scene of his magnificent opera, *Götterdämmerung*. Cf. W. O. Cord, *The Teutonic Mythology of Richard Wagner's* The Ring of the Nibelung, vol. 1: *Nine Dramatic Properties*, Studies in the History and Interpretation of Music 16 (Lewiston 1989), esp. 135–138.

34 See esp. Åke V. Ström, "Indogermanisches in der Völuspa," *Numen* 14 (1967), 167–208. Cf. also Å. Ström, *Germanische Religion* (Stuttgart 1975), 246–248.

for that matter, can any substantial Christian influence be seen in the *Võluspa*, even if one must allow for minor Christian glosses here and there in the transmission of the text.[35] So it is no wonder that specialists in Indo-European mythology see in the Iranian and Old Norse texts remnants of prehistoric Indo-European mythology.[36] That mythology includes a full-blown eschatology, including end-time destruction of warring gods, a fiery end to the cosmos, and a renewed earth ruled over by a new set of divine warders.

As we have seen, the scenario of cosmic conflagration painted by the author of 2 Peter 3 is based not only on the Stoic doctrine of *ekpyrosis*, but also on Iranian (Zoroastrian) traditions of judgment and cosmic destruction. Indeed, the Stoic doctrine promulgated by Zeno may itself be based on ancient Persian traditions.[37] In any case, we can also see that the picture of fiery cosmic destruction painted by the author of 2 Peter 3 has very ancient roots in Indo-European eschatological traditions.

---

35 Hultgård assumes that the *Võluspa* took shape around 1000, and that the three extant versions show that it was subjected to some editing (Hultgård, "Eschatology," 350). Other scholars have dated it as early as the pre-Viking period, 7th century. See Birger Nerman, *The Poetic Edda in the light of Archaeology* (Coventry 1931), esp. 18–20, 59–63.

36 See e.g. G. Dumézil, *Gods of the Ancient Northmen* (Berkeley/Los Angeles), 61–62; J. Puhvel, *Comparative Mythology* (Baltimore 1987), 115–116; 215–20; 285. Also Ström, "Indogermanisches," and literature cited.

37 Mary Boyce attributes the Stoic doctrine of *ekpyrosis* to the influence of Zoroastrian belief, "either directly or through certain of the early Ionian philosophers." See Boyce, *History* 3:367–68.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 546-548

Hydraulique égyptienne et idéologie iranienne

PAR MARC PHILONENKO

Les régions désertiques, privées d'eaux courantes, doivent faire appel à des techniques originales d'irrigation. Lorsque cela est possible, on cherche l'eau, comme à Kharga, la grande oasis du désert libyque, par des galeries drainantes souterraines, les *qanat*. Ces canaux captent les réserves hydriques contenues dans les couches gréseuses de la colline et les conduisent aux terres arrachées aux sables et maintenant cultivables. Auparavant, c'est par des puits artésiens que se faisait l'alimentation en eau. Ce système n'est pas le fruit d'une découverte indigène. Il a été importé d'Iran par des ingénieurs perses. La répartition géographique de ces procédés a été bien décrite par X. de Planhol et de P. Rognon [1] et ils ont fait l'objet d'études archéologiques approfondies. A cet égard, l'ouvrage de B. Bousquet est un modèle du genre [2]. Toutefois, les conditions idéologiques qui ont présidé à la construction des *qanat*, à Kharga en particulier, n'ont guère retenu l'attention, semble-t-il.

Il devrait être clair, en effet, que les connaissances techniques de ces hydrauliciens venus d'Iran étaient indissociables de leurs croyances religieuses. Citons un passage d'un traité de l'Avesta, le *Vîdêvdât*, très significatif à cet égard :

> Créateur du monde des corps, saint !
> Quel est le troisième lieu où la terre se sent la plus heureuse ?
> Ahura Mazda répondit :
> C'est là où l'homme sème le plus de blé, d'herbe et d'arbres fruitiers, ô Spitama Zarathushtra; où il amène de l'eau dans une terre sans eau et retire l'eau d'où il y en a trop. [3]

J. Darmesteter, dont on vient de citer la traduction, a commenté ce texte dans une note lumineuse :

> Les Achéménides accordaient l'usufruit du terrain pendant cinq générations aux laboureurs qui amenaient de l'eau dans des lieux qui n'en avaient pas (Polybe, X, 28). De là un magnifique système de canaux qui allaient chercher les eaux souter-

---

1 Planhol-Rognon 1970, p. 105-107.
2 Bousquet 1996.
3 *Vîdêvdât* 1, 3.

> raines dans le voisinage des chaînes de montagne et les faisaient circuler dans toute l'étendue de l'Iran, le pays le plus sec et le plus aride qui soit. Antiochus le Grand, traversant le désert de la Parthyène, à la poursuite d'Arsacès, trouva sous terre l'eau emmagasinée par les sujets des Achéménides (Polyde, *Ibid.*). Aujourd'hui encore la Perse ne subsiste que par ces canaux souterrains ou *kanats*, les seuls travaux qu'elle entretienne un peu, faute de quoi elle mourrait de faim [4].

Citons aussi un passage caractéristique d'une apocalypse iranienne tardive, l'*Ardâi Virâz Nâmak*, où sont évoqués les trônes d'or promis dans les cieux à ceux « qui ont fait prospérer villages, résidences et demeures de famille, propriétés et lieux incultes et ont aménagé beaucoup de canaux, de rivières et de sources pour l'agriculture, la prospérité, le profit et l'avantage des créatures » [5].

Or, au moment même où les ingénieurs perses dessinaient les plans des *qanat* de Kharga, d'autres entrepreneurs aménageaient, dans l'oasis même, sous l'ordre de Darius, à n'en pas douter, le temple d'Hibis, où il se trouve représenté sous les traits du pharaon. Comment croire que les techniciens perses se soient bornés à ces travaux sans chercher, à aucun moment, à faire partager leur idéologie à leurs collaborateurs égyptiens immédiats ?

Si l'on a trouvé à Kharga de nombreux ostraca démotiques de caractère juridique ou économique, nul texte religieux ou littéraire n'a jusqu'à présent été découvert sur le site [6]. Ne faudrait-il pas, toutefois, verser au dossier des oasis le Papyrus Brooklyn 47.218.135 ? Ce papyrus fut découvert en 1953 par Georges Posener au musée de Brooklyn. Posener et Sainte Fare Garnot annoncèrent cette trouvaille au Colloque du Centre d'Histoire des Religions de Strasbourg, en 1962 [7]. Ce document compte six pages et de nombreux fragments. La dernière page est consacrée au cultivateur : « Le cultivateur est le chef de tous les métiers ; ces derniers travaillent pour lui (car) ses mains sont leur souffle de vie » [8].

Ce panégyrique du cultivateur, si différent des lamentations habituelles sur la condition du fellah, avait surpris l'inventeur du document. Richard Jasnow, le récent éditeur de cet écrit de sagesse, a, à son tour, manifesté son étonnement en ces termes : « Such accolades are usually reserved for the scribal profession, and our text stands in sharp contrast with the usual Egyptian view of the farmer's life » [9].

Cet éloge du cultivateur est, en revanche, bien dans la ligne du *Vîdêvdât* 3, 23. A la question, « Quel est le quatrième homme qui réjouit la terre de la joie la

---

4 Darmesteter 1893, p. 34, note 10.

5 *Ardâi Virâz* 15, 5-6 (traduction Gignoux 1984, p. 169).

6 Voir Chauveau 1998, p. 21-26.

7 Posener/Sainte Fare Garnot 1963, p. 153-157.

8 Traduction Posener 1963, p. 155.

9 Jasnow 1992, p. 128.

plus grande ? » Ahura Mazda répondit : « Celui qui travaille la terre, ô Spitama Zarathustra, avec le bras gauche et le bras droit, avec le bras droit et le bras gauche. »

Ces similitudes ne peuvent s'expliquer par des parentés générales de nature « climatique » ou géologique. Il y a acculturation.

L'histoire des oasis à la période achéménide a été, comme on pouvait s'y attendre, profondément marquée par l'idéologie iranienne.

Bibliographie

Bousquet, Bernard 1996 : Tell-Douch et sa région. Le Caire.

Chauveau, Michel 1998 : « Une oasis égyptienne au temps des Perses » in : Egypte, Afrique et Orient 9, p. 21-26.

Darmesteter, James 1893 : Le Zend Avesta, vol. II. Paris.

Gignoux, Philippe 1984 : Le Livre d'Ardâ Virâz. Paris.

Jasnow, Richard 1992 : A Late Period Hieratic Wisdom Text (P. Brooklyn 47.218.135). Chicago.

Planhol, Xavier de - Rognon, Pierre 1970 : Les zones tropicales arides et subtropicales. Paris.

Posener, Georges/Sainte Fare Garnot, Jean 1963 : « Sur une sagesse égyptienne de basse époque (Papyrus Brooklyn n° 47.218.135) », in : Les Sagesses du Proche-Orient ancien, Jean Leclant (éd.). Paris.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 549-561

Referents and Meanings of *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷam*

BY PETER SCHALK

I. Introduction

To the island, that we know as *śrī laṃkā* today, have been allocated many toponymical signifiers. We have many names for the things we love, indeed. In Pāli alone we find *laṃkā*, *laṃkādīpa*, *ojadīpa*, *maṇḍadīpa*, *varadīpa*, *sīhaḷa*, *sīhaḷadīpa*, and *tambapaṇṇi*. In Tamil̲ we find *īḻam*, *īḻamaṇṭalam*, *īḻanāṭu*, *cērattīvu*, *ciṅkaḷam*, *ilaṅkai/ilaṅkā*. The spelling varies. Just to give one typical example: In a German travel account as late as from the 17th century, the author wavered in the same text between *seylon*, *seilond*, and *seylond*. The editors also had no norm to follow. Therefore, they let the different spellings pass. It may have confused the readers. The Portugese from the 16th and 17th century also wavered between *cailam*, *ceilaõ*, and *ceylañ*. The Dutch from the 17th century used *celon*, *seylon*.

Toponyms may become obsolete like Greek *palaisimoundo*. Others are retrieved from oblivion in a commercially exploited nostalgia like in the name of the Hotel Taprobane in central Colombo and in the name of the hotel Serendip in Bentota. Taprobane is then pronounced in English of course. *ceylon* is also still used today by nostalgians-and by those who dislike the toponym *śrī laṃkā* for political or aesthetic reasons.

There is also an established academic tradition to study these insular toponyms, started among others by Eugène Burnouf (1801-1852) in 1834 with an important contribution of 116 pages entitled "La géographie ancienne de Ceylan".[1] He did not objectify the topography of the island, but its toponymy. In his paper, he also summarised and commented on fragments and on passing fancies of earlier research.

1 E. Burnouf 1857: 1–116. The paper was presented in 1834 at the Académie des Inscription et Belles-Lettres 26 March 1834, but was published only in 1857 after his demise. See Burnouf 1857: 1.

Eugène Burnouf was a remacarble man, not only in academic Buddhist studies, which he gave a solid philological base.[2] He gave also a solid base to insular toponymical studies. In spite of a scarcitity of sources, that was an obstacle for him in the 1830s, some of his insular toponymical interpretations are still valid. He conjectured correctly in several cases. He also knew Tamil̲, which was of great help for him. As he wrote in French, his paper is not known even among some dominating scholars having English as working language.

These insular toponyms have a special attraction to Western historical studies because they connect the West with the East from the period of classical antiquity throughout the pre-colonial and colonial period. Some toponymical signifiers were transmitted in the East and West in several languages like Arabic, Chinese, Dutch, English, French, German, Greek, Latin, Pāli, Portugese, Prakrit-Eḷu -Sinhala, Sanskrit, and Tamil̲.

Today, the study of these signifiers has become part of the study of essential terms within an ethnonationalist discourse about the rise and development of Sinhala and Tamil̲ "consciousness". Even academic studies have been influenced by this discourse. I shall not involve myself in this discourse or even objectify it to be studied, but I have learned some lessons from it. This discourse, that is completely alienated to the excellent historical-critical tradition started by Eugène Burnouf, is characterised by a confusion of technical terms. Having been confronted ad nauseam with this confusion, I found it necessary to introduce some very elementary distinctions, which I apply here in my presentation that is limited to the set *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷa*. I distinguish between referent and meaning, between associative and analytical meaning, and between ethnonym and demonym. Making these simple distinctions, new insights can be made that also allow a new interpretation of the relationship between Vijaya and Siṃhala who are the cultural legendary/mythological heroes of the island.

II. Referents

siṃhala is Sanskrit and is sometimes used in this form in modern Sinhala. We find it in inscriptions and literary works mainly from the mainland. *sīhaḷa* is Pāli. This form is found in chronicles and commentaries mainly from the island. *ciṅkaḷam* is a Tamil̲ *tar̲pavam* [*tadbhava*] of the Sanskrit form. It is used mostly in inscriptions, literary works and glossaries from the mainland Jampudvīpa.

2 For his work see *Choix de lettres d'Eugène Burnouf 1825–1852, suivi d'une bibliographie. Avec portrait et facsimilé* 1891. Windisch 1917:123–151. Barthélemy-Saint Hilaire 1891. Yuyama 2000.

If we look backwards from our position in the year 2001, we find that *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷa(m)* had and still have many accumulated referents. Some scholars base their research in the modern period with all these accumulated referents and try to trace some of them back step by step. Some just project them backwards, which leads to anachronisms, especially the projection of the ethnic-communal use of the ethnonym *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷa*.

Among all the accumulated referents of the word *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷa* there are six in particular that come within the focus of my interest. The signifiers are proper names that may refer

1. to a person called *siṃhala* and can therefore be classified as a patronymic,
2. to a clan or a dynasty and can therefore be classified as a dynastic name,
3. to the island as a whole and can therefore be classified as a toponym,
4. to a language,
5. to all islanders as a demonym, or
6. to one ethnic group, the *siṃhala*, as an ethnonym, within a setting of several ethnic groups on the island.

A special note is needed to clarify the difference between 5 and 6. When it comes to the referent of the word *sīhaḷa/siṃhala/ciṅkaḷa(va)r* as a people, we have to distinguish between an ethnic-communal use and a territorial use of the word. The ethnic-communal referent – the ethnonym 6 – would be a linguistic and/or religious community distinguished and separated in the same territory from the Tamiḻar, Vädi, Moors, Burghers, etc. The territorial referent, however, – 5 – would depict *sīhaḷa/siṃhala* as a population living on the island *sīhaḷa/siṃhala* separated from "the other shore", from any *janapada*, or from *Jampudvīpa*, where we find another demonym. The difference between 5 and 6 is the same as between *demos* and *ethnos*, the former referring to all (islanders) within a given territory, the latter to one ethnic group among all islanders. *sīhaḷa* as in ethnonym 6 is not original; it is rather late in the history of the island.

Being part of a *demos*, an islander may speak Prakrit-Eḷu-Sinhala, live in the South and venerate the Budu. He may speak Tamiḻ, live in the North and worship Civaṉ, speak Tamiḻ and read Arabic, live in the east and pray to Allah, or he may speak English, live in Colombo and talk to Christ. These differences are, however, suspended when focusing on a member of a *demos*. What counts is only that he is living on the island *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷam*. Today, membership of the insular *demos* is generally identical with citizenship of the Lankan State. All Sinhala, Tamiḻar, Moors, Burghers, Vädi, etc, are Lankans *de jure*. It would, however, be anachronistic to project this concept of citizenship onto the pre-colonial past. At that time, the insular *demos* was not connected with one state and not necessarily with any state. It had mainly a territorial implication [*demos* = all who live on the island]. This referent was prefigured in the famous

Allahabad inscription, allegedly made by Samudragupta (335–375), which is one of the oldest references to the word *siṃhala*. It mentions the *saiṁhaḷakā[ḥ]*,[3] 'those of (the island called) *siṃhala*'. This reference is made together with names of other peoples. The name *saimhalakāḥ* is a regular derivation from *siṃhala*. The *saiṁhaḷakāḥ* allegedly accepted Samudragupta's suzerainty and allegedly paid him tribute.[4] I do not intend here to take up this particular problem of the relation of the islanders to the Gupta Empire. I just want to indicate that the tribute had to be paid by the demos, not by the ethnos.

The *saiṁhaḷakāḥ*, 'those who belong to [the island] *siṃhala*', are of course not the Sinhalese to the exclusion of the Tamiḻar, but the inhabitants of the island *siṃhala* as distinct from islanders on other islands or peoples in regions of the mainland. Samudragupta used the word to denote a demos, and not an ethnic group. The pair, *siṃhala* and *saiṁhalakāḥ*, is homologous to the Greek pair, *sálikē* and *sálai*, to the Tamiḻ pair, *īḻam* and *īḻavar*, to the colonial pair, *Ceylon* and *Ceylonese*, to the past and present pair *laṃkā*/*laṃkāvāsī* - anglicised as *Lanka/Lankan* - Tamiḻ *ilaṅkai*/*ilaṅkaiyar*, and finally to the Tamiḻ past and present pair, *ciṅkaḷam* and *ciṅkaḷa(va)r*, etc.

The importance of this Gupta inscription is 1. that the referent of the word is shown to be that of the islanders in toto, regardless of ethnic distinctions, and 2. that their name is derived from the toponym. Point 1 constitutes a charter of interpretation of occurrences of the word *siṃhala* in many pre-colonial texts. Point 2 could be used to formulate a general historical thesis that the name of the islanders was derived from the toponym *siṃhala*. Knowledge about the word *siṃhala* as the name for the island and of *saiṁhalakāḥ* as the name of the islanders irrespective of communal distinctions can therefore be ascribed to the time shortly after Samudragupta.

There was then a time in the past when all islanders were called *siṃhala*/*sīhaḷa*/*ciṅkaḷa(va)r*, the Tamiḻar included. These words were in common and official usage until 1972: members of all ethnic groups as citizens of the state of Ceylon were called *Ceylonese*. *Ceylon* is nothing more than a colonial derivation of *sīhaḷa* through stem mutuation.

Former research has tried to establish a historical and relational doctrine, namely that one of the six signifiers above has priority in time. Did the toponym *siṃhala*/*sīhaḷa* come before the patronym *siṃhala*/*sīhaḷa*? In the development of a "Sinhala identity", Lesli Gunawardana postulated a succession of signifiers of the word *sīhaḷa*/*siṃhala*. First it referred allegedly to a dynasty, then to a kingdom and finally to a people.[5] I shall not test these statements here.

3 *Fleet* 1888:8.

4 Loc.cit.

5 Gunawardana 1984:10–11.

III. Meanings

We may read *siṃhala* as consisting of two different unbound morphemes, of the noun *sīha-* and of the verb -**la* (**lā*) or of the noun *-lē*. If -**la* (**lā*) is chosen, *sīha-ḷa* means 'lion-killing' or 'lion-killer'. If *ḷē* is chosen, *siṃhalē* in Sinhala means 'lion blood'. I classify both as extralinguistic, associative meanings of the word *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷam* as, 'lion-killing'. It is a typical *Eindeutung* or associative etymology based on a wrong analytical meaning.

The meanings of *siṃhala* differ with another reading that takes the word as an allomorph consisting of the unbound morpheme *sīha-* and the bound morpheme *-la*. This is a diminutive form or a nominal suffix. *Sīhaḷa* means in these two alternative cases 'little lion' and 'lion-like' respectively. I shall take the position that *-la* is a diminutive form or nominal suffix and is therefore a dependent morpheme being part of an allomorph. It only has a function as relational morpheme in a compound with a noun. *sīha-ḷa* consists of a noun, *sīha-*, plus a nominal suffix , *-la* that expresses characterisation or possession, or a diminutive form. The analytical meaning of *siṃhala* is 'lion-like' or 'minor lion', 'lion son'.

III.1 Associative Meanings

In the insular chronicle *Mahāvaṃsa*, pariccheda 7, written in Pāli and compiled in the late 5th century AD from earlier and contemporary sources, we find a famous fable about a humanised lion living in North India, (allegedly at about the time of the Buddha's wanderings). The lion copulated with a woman and she subsequently gave birth to a son called Sīhabāhu, 'lion-arm', and a daughter called Sivasivalī. Sīhabāhu married his sister and seized and killed his father, the lion. Sīhabāhu and Sivasihali had many children (as the result of an incestuous relationship). One of them was Vijaya, who came to the island *laṃkā* with his retinue at the time of the demise of the Buddha and became the island's first King.

The traditional explanation of the word *-la* has focussed on this killing of the lion by Sīhabāhu. *sīhaḷa* would accordingly mean 'lion-killing', and indeed, Sīhabāhu killed a lion, who was his father. The verbal form can also be taken as a nominal form, as 'lion-killer'.

It may suffice to produce four important sources in chronological order that ascribe the meaning 'lion-killing' to the word *sīha-ḷa*. They all have one thing in common: by implication they analyse the word *sīhaḷa* as consisting of two free morphemes, of the noun *sīha*, and of the **la* that allegedly is the verb *lā*.

The compiler of the *Mahāvaṃsa* not only preserved, but also interpreted facts in the 5th century. One of his interpretative charters was the fable mentioned above about the humanised lion. He related the following important passage about Sīhabāhu's patricide in *Mahāvaṃsa* 7: 42. This passage is preceded by the information that Sīhabāhu killed his father, the lion, by piercing his body with an arrow and cutting off his head.[6]

sīhabāhunarindo so sīhaṃ ādinnavā iti
Sīhaḷo...[7]
'Lord Sīhabāhu, (on account of his) having seized the lion,
he was *sīhaḷa...*'

Although Sīhabāhu is not said to have killed in this line, it is implied by the context that he killed his father.

In the second source, which is the commentary to *Mahāvaṃsa* 7:42 called *Vaṃsatthappakāsinī*, a similar explanation is given.[8] We learn that Sīhabāhu was *sīhaḷa* due to having *gahitvā*, 'seized', the lion.

The third source is the Pāli grammar, *Saddaniti*, written by the monk Aggavaṃsa in the 12th century AD. Aggavaṃsa was a grammarian, and he interpreted the morpheme *-ḷa* in the following way:

Sīhaḷo ti sīhaṃ lāti ādadāti gaṇhātī ti Sīha-ḷo[9]
'*sīha-ḷa* — '*Sīhaḷa*' cuts off, seizes, kills the lion'.

All these references focus on the cutting off, grasping or killing of the lion by Sīhabāhu as an 'explanation' of the word *sīha-ḷa*, as if the word *-ḷa* (*-la*) meant 'cut off', 'grasped' or 'killed'. Aggavamsa introduces the root *lā-* which means 'cut off'. It is indeed almost a homograph, a homophone and a homonym to *-la* (or *ḷa*), but are they synonyms? It seems that Aggavamsa projects *lā* into *la* to make the word comprehensible to himself. His comprehension is prefigured by his knowledge of the lion-story. It is also possible that he classified *-la* as the verbal root *lā* and then found the lion story that seemingly confirmed his classification. Nils Simonsson has shown that Aggavaṃsa was not unique. In Tibetan translations from the 9th century this traditional interpretation of la as *lā* was already known.[10] We can even go further back: the Chinese pilgrim Xuanzang during his visit in India was confronted with a tradition according to which the island was called 'grasped-lion-son-land' (*chi-shizi-gou*).[11] The killing

6 The *Mahāvaṃsa* [=Mhv] 6:29–31.

7 *Mhv* 7:42.

8 *Vaṃsatthappakāsinī* 1:1977, (1935):261.

9 *A Critical Pāli Dictionary* 2 (1962):61.

10 Simonsson 1984–1985:3.

11 Max Deeg made me pay attention to this in his Habilitationsschrift. Deeg 1997:175, note 908 (Forthcoming).

itself may imply a grasping, but Xuanzang's description only says that the son approached the lion, who not suspecting anything met his son with loving affection. The son, however, plunged his knife into the middle of his bowels and killed him.[12] The killing may have been preceded by a caressing which bring us close to *ādinnava*. There is, however, another statement by Xuanzang. He said that because the original founder got his name by *chih-sse-tseu*, 'catching lion', the country was called *siṃhala*.[13] This comes of course close to the 'grasping', 'seizing'.

In the case of Xuanzang, we realise that he did not transliterate, but translated. He understood the traditional or associative meaning of *sīha-ḷa*. This shows, together with the *Mahāvaṃsa*, that there was a well-established tradition in Xuanzang's time of understanding the morpheme *-la* as a verb *-lā* meaning 'grasp' and the word *ādinnavā*, 'caress'. Xuanzang knew about the legend of the lion, the patricide and incest probably from his encounters with insular monks in Kāñci. He explicitly tells us about these encounters.[14]

The existence of such a tradition only tells us that *siṃhala/sīhaḷa/ciṅkaḷam* has been understood as lion-killer, but the use is not always identical to the factual grammatical status of a morpheme. The interpretation of *-la* as *-lā* in *siṃha-la* is a result of an application of the legend about Sīhabāhu grasping the lion to the morpheme *-la*. It could also be that the meanings 'cut off', 'seize' or 'grasp' were ascribed to this syllable quite independently after reflecting: what does *-la* mean? As Sīhabāhu was de facto a lion-killer, this word by deduction *must* mean 'lion + seize'! *-la* interpreted like *lā* seems to be an aetiological, associative and popular etymology. This ascribed meaning is taken from a non-grammatical context, from a fable about a humanised lion. What counts is, however, not that this story is a fable – it could be a myth, legend, fairy tale or historical record also – but that the story is used probably as an external interpretative extralinguistic charter to explain the syllable *-la*. The ascription to the syllable *-la* was formed such that it confirmed what was already known, namely that Sīhabāhu was a lion-killer. This ascription produces, therefore, a pleasant emotion related to the having found the evidence or having an association confirmed. We have here a typical case of an associative etymology or *Eindeutung*.

It is possible to translate the word *siṃha-la* in the meaning of 'lion kill(er)' into Tamil̲ as *arimarttan̲an̲*. Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai has pointed out that there was a Pāṇṭiya king, a contemporary of Tiruvācakar, who maintained close relations with the island. In Pārañcōti's *tiruviḷaiyāṭar̲ purāṇam* he was men-

12 *Si yu ki* 4, 1980:436–437.
13 *Si yu ki* 4, 1980:437.
14 Hwui Li 1973:139.

tioned as Arimarttaṉa Pāṇṭiyaṉ.[15] He was the patron of the Caiva saint Tiruvācakar when this saint defeated a Buddhist monk from the island in a debate. According to Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai the king did not derive this name from any ancient source. The name does not occur in their inscriptions or in other historical documents. I conclude, that the title *arimarttaṉ* resembles the Eindeutung of the word *siṃha-la*. Relating to Tiruvācakar's documented connections with the island, this name might have been coined by Parañcōti in his *tiruviḷaiyāṭaṟ purāṇam*. The implication of this reasoning according to Ālvāpiḷḷai Vēluppiḷḷai, is, as I see it, that the 'slain lion' is here represented by the defeated Pautta monk from the island and the lion killer by association is the patron of Tiruvācakar. The factual *arimarttaṉaṉ* who 'killed' the Pautta monk was Tiruvācakar in this interpretation. So, the story about Tiruvācakar has to be read against the background of the South Indian traditions about the lion-killer, which were also known to Xuanzang. It had been reversed to gain a point for the Caiva position. Caivam slays the representative of Pauttam.

This word *siṃhala* has been understood for more than 1500 years as 'lion kill(er)'. I have no ambition to ignore this, but to stop here at this extra-linguistic-associative meaning or *Eindeutung* would only lead us half way. We also have to consider now the intralinguistic, grammatical meaning of the allomorph *siṃha-la*. As an allomorph, it brings a new meaning. Before we come to this, I must say some words about a very popular, also orally transmitted, associative etymology of *sīhaḷa*. Although it looks like an intralinguistic interpretation, it is in fact an extralinguistic one. *Sīhaḷa* is understood as *sīha-lē*, where *-lē* is a twisting of the Pāli and Sanskrit nominal suffix into a nominal Sinhala form meaning 'blood'. In Sinhala the word is given as *lē* and the Pāli and Sanskrit form is *lohita*. The compound is read as meaning 'blood of the lion' or as 'having the blood of the lion'. Knowing the story, this interpretation seems at first glance to be reasonable. It seems that those who promote this etymology were and are embarrassed by not knowing what to do with the suffix *-la*. So they made a rather rational Eindeutung that 'solved' the problem. The interpretation of *-la* as *-lē*, became widespread because the Sinhala chronicle *Rājavaliya* gave the equation *-la* = *-lē*. From there it was taken by the Dutchman François Valtijn in his *Oud en Nieuw Oost-Indien...* from 1724.[16]

15 Veluppillai (Forthcoming).

16 *François Valtijn's Description of Ceylon* 1978:198.

III. 2 Analytical Meanings of *simhala/sīhala*

Let us pay attention to the fact that the word and name *simha(la)* is not only applied to a circle of people who are descendants of Sīhabāhu. It was a well-known name in Jambudvīpa, and had nothing to do with the story about the lion. I am not thinking here only of the collection of different stories about the merchant, Simhala, who came to the island, but of other individuals called *simha(la)* in Jambudvīpa. They had no connection to the specific insular lion story. The name - *simha* - was probably among the most frequently occurring names in pre-colonial Jampudvīpa. There are people who had *simha* alone as a name or it was part of a compound, as in the central Indian simha-dynasty, which from the 11–13th century inflated the use of this name. It consisted of the following peoples: *malaya-simha, kīrtti-simha, padma-simha, hari-simha, candra-simha, vijaya-simha, rana-simha.*[17] Their genealogy has nothing to do with real or imagined humanised lions, bestiality, patricide, incest or the killing of a lion. The word *simhala* appears in the *Mahābhārata* without any allusion the killing of a lion.

The person we know as *sīhabāhu* in the *Dīpavamsa* and *Mahāvamsa* is just known as *sīha* in the *Bāhiranidāna.*[18]

We can also think of the person *simha-na* or *simha-l(l)a*. There is King *śrī-simhala-deva* (1210–1246), also known as *yādava simhana*, who left an inscription in which he is depicted with such high-sounding attributes as *parameś-varam, parāmabhattārakam, rāya-nārāyana* and *pratāpa-cakravartti,*[19] but there is no reference in his personal history to him having killed a lion.

There is even an Indian, feminine name form *simha-lī*. Shall we take the ascribed meaning 'lion killer' as referring to a woman? Of course not, she did not kill any lion. This specific insular extralinguistic meaning about the lion having been seized and killed becomes irrelevant in a new and different context. It is ascribed or attributed to the word in a special insular cultural context and is also absent outside this context. It is indeed contingent.

The existence of the feminine form *simhalī* shows that *-la* in simhala cannot be a verbal unbound morpheme *lā(ti)*. There is no special feminine form of *lā(ti)*. *-la* is of course a nominal suffix that has a special feminine ending *-lī*.

There is no problem regarding the word *simha*. Its meaning is 'lion'. The Tamil *tarpavam* is regularly formed as *cinkam* or *ciyam*.

Now we come to the suffix *-la*. Let us look at some other morphemes with this suffix in Sanskrit. *māmsa-la* means 'characteristic of meat', 'meat-like'. *vāta-*

---

17 *Epigraphia Indica* [=*EI*] 19 (1927–28):296–299.

18 *The Inception of Discipline* 1962:72.

19 *EI* 19 (1927–1928):195, line 8.

la means 'characteristic of wind', 'wind-like'. *śmaśru-la* means characteristic of a 'beard', 'beard-like', i.e. having much hair. *parṇa-la*, means 'characteristic of leaf', 'leaf-like', i.e. many leaves existing.[20] Now, we can add *siṃha-la* to the list. It means 'characteristic of the lion', 'lion-like'. Indeed, Vijaya, a *siṃhala*, was lion-like, the lion being his grandfather. His father, Sīhabāhu, indicates his likeness to a lion by his name *sīhabāhu*: 'having an arm of a lion'. Vijaya's followers were *sīhalā*, 'lion-like', explicitly through association with Vijaya. The woman called *siṃhalī* did not of course seize a lion, but her name indicates that she was or was expected by her namegivers to be 'lion(ess)-like'.

It has also been suggested that the Chinese *shi-zi*, which is a diminutive form of lion, meaning 'small lion', 'lion-son' or 'lion-child', reflects a special grammatical meaning of *-la* in Sanskrit. *-la* in Sanskrit is also a diminutive form. *siṃhala*, 'the lion-son', would then be a patronym[21] and refer to Sīhabāhu. I can add that Sihabāhu is actually called *sīhaputta* in the *Dīpavaṃsa*, which was compiled roughly about the time Faxian was on the island. Based on *sīhabāhu*, he may have created the calque *shizi(-ghou)*, '(land-of-) the-lion-son'.

I am looking for the toponym **siṃhaputra*, the Prakrit form **sīhaputa* or the Pāli form **sīhaputta*. This toponym would then fall into a pattern of known formations of toponyms ending with *-putra*, *-puta* and *-putta*, like *andhaka-veṇhuputta*, *videhaputta*, *bjojaputta*, *milāchaputta*, *devaputta*, *rājaputra* and *satiyaputa* and *kelalaputa (kēralaputra)*. As Lüders has shown, these endings in toponyms have been ascribed the extended meaning of 'belonging to...' So **sīhaputadivu* could be interpreted as 'the island belonging to (a) *sīha*'. It would almost be a synonym of *sīha(la)divu*.

So, *siṃha-la* can mean both 'lion-like' and 'small lion', even 'lion son'.

As an illustration of these two possible meanings, I refer to an incident in the famous *Siṃhalāvadāna* when the new-born son of the caravan leader Siṃha was given his name. His relations asked what name his child should have. The text answers: *ayaṃ dārakaḥ Siṃhasya sārthavāhasya putro bhavatu Siṃhala iti nāma tasya Siṃhala iti nāmadheyaṃ vyastāpitam*,[22] "the name of this lad, being the son of the caravan leader Simha, shall (therefore) be Siṃhala. (So) the name-giving established his name Siṃhala".

The son of *siṃha* is a *siṃha-la*. Here *siṃha-la* can mean both 'he who is like Siṃha [his father]' and 'Siṃha's son', but has of course nothing to do with lion-killing. This Siṃhala is in no way connected with patricide. His father is not connected with bestiality. Siṃhala's family and Vijaya's have nothing in

20 Wackernagel 1954:864–865, § 693b.

21 For this interpretation see Deeg 1997:176 with note 910.

22 *The Divyāvadāna* 1970:523.

common. As there is no patricide connected with this Siṃhala, there is no logic in stating that *siṃhala* here means 'lion-killing' or 'lion-blood'.

Senerat Paranavitana evidently regarded 'lion-killing' not as an associative etymon of *siṃha-la*, but as an etymon. It is not related to an insular tradition only, but universally valid.[23] He regarded this lion-killer known as *siṃha-la* as the true originator of the Sinhala race. The story about him has a Harappan survival, which the original Sinhala appropriated. The proof of this is allegedly a seal from Mohenjo-Daro, depicting a lion-killer, resembling Gilgamesh, of the Sumerians, the prototype of the Greek Heracles. Senerat Paranavitana has a general theory that the Indus Culture was Aryan. The Sinhalese belonged to this culture and have preserved survivals from it. One of them is the lion-killer-story preserved in the 'vaṃsic' tradition. Another survival is [allegedly] found in the signs of the insular Brāhmī inscriptions.

Here the "vaṃsic" tradition has been retrieved and turned into history through the writing of this influential scholar, but this time blended with the Siṃhala tradition of Xuanzang and containing concepts of race. He has provided Sinhala "Aryan" ethnonationalism with a basic doctrine and made an associative etymology into etymology.

III. Vijaya and Siṃhala

I said above that the personages of Siṃhala and Vijaya have nothing in common. This is a modified truth. I should say that the two had *originally* nothing in common, but they were brought together by the compilers of the *vaṃsa* tradition, which also affected the version of Xuanzang. The two represent different types of Indian migrants: Vijaya, the warrior-conqueror, the hero with a criminal past; Siṃhala, the merchant who is exposed to all kind of dangers as we know from the *Siṃhala* story and other stories about travelling merchants on land and sea. The enemy is regularly a *rākṣasī* or *yakṣī*. This refers to a demoness appearing in a whole group of seductive, but man-devouring creatures. In the *Mahāvaṃsa* these two types, the warrior and the merchant, are blended and united in the sense that Vijaya has taken on the characteristics of the merchant Siṃhala, whose patronym is made into a patronym and dynastic name of Vijaya. If we turn to the version of Xuanzang's biographer Huili (Hwuili), we find the two stories about the warrior Vijaya and the merchant Siṃhala neatly separated as if in pristine stages, and only loosely connected.

Furthermore, *vijaya* is not a personal name, but an epithet meaning 'the conqueror'. More exactly, *vijaya* is an *abhiṣeka nāman*, a consecration name,

---

23 Paranavitana 1959:97.

that a ruler could obtain or take several times in his life putting it in front of his personal name. We should make the experiment of using it as an epithet. If we do so, what was the personal name of "the conqueror" in the *Mahāvaṃsa*? This name is not given explicitly, because an epithet can also develop into a personal name as in the case of Arjuna of the *Mahābhārata*. He is referred to as Vijaya. So, we know that "the conqueror" in the *Mahābhārata* was an epithet of Arjuna. When we meet the epithet/name Vijaya, we know: this is Arjuna.

The personal name of "the conqueror" is not explicit in the *Mahāvaṃsa*, but if we look at the compound character of Vijaya, uniting in himself the warrior and the merchant with the help of a clever compiler, I would say that the personal name of Vijaya is Siṃhala. The compiler in the *Mahāvaṃsa* chose to attribute to this name the associative meaning lion-killer having looked for an aetiological myth. With this choice followed the legend about the sodomy, incest and patricide. It is also possible that the compiler knew the story about the lion and applied it to the word *siṃhala*.

When I say "clever compiler", I do not refer to a person who consciously cheats, but to a person who reflects and re-enacts an experience of a new type of immigrant to the island. He is not a warrior and not a merchant, but a warrior-merchant. Vijaya in the *Mahāvaṃsa* combines both. In the stories about the merchant Siṃhala in the *avadāna*, we learn that Siṃhala had to abandon his profession several times, take to arms and actually become a warrior and end up as a conqueror under arms. This is a clear transgression of caste rules, and that is why the compilers of the *vaṃsa* tradition found it necessary to authorise it by relating it to the past.

Bibliography

Barthélemy-Saint Hilaire, J. 1891. *Eugène Burnouf - Ses travaux et sa correspondence*, Paris.

Burnouf, Eugène 1857. 'La géographie ancienne de Ceylan dansa son rapport avec l'histoire de cette île', in *Journal Asiatique*, Janvier 1857, pp. 1–116.

Choix de lettres d'Eugène Burnouf 1825–1852, suivi d'une bibliographie. Avec portrait et facsimilé 1891. Paris.

Corpus Inscriptionum Indicarum 3. Inscriptions of the Early Gupta Kings and their Successors, Edited by J.F. Fleet, Calcutta, pp. 1–18.

Deeg, Max 1997. *'Dharmasucher' - Reliquien - Legenden. Der älteste Bericht eines chinesischen Pilgermönches über seine Reise nach Indien. Das Gaoseng-Faxian-zhuan als religionsgeschichtliche Quelle (Untersuchungen zum Text und Übersetzung des Textes*, Teil 1. Eingereicht bei der Philosophischen Fakultät III der Julius-Maximilians-Universität Würzburg im Oktober 1997).

A Critical Pāli Dictionary 2, 1962. Copenhagen.

The Divyāvadāna. A Collection of Early Buddhist Legends 1970 (1886). Sanskrit Text in Transcription, Edited by E.B. Cowell, R. A. Neil from the Nepalese Manuscripts in Cambridge

and Paris, with Comparison of other Manuscripts, with Variant readings, Appendices, Notes to the Text and an Index of words and proper Names. Amsterdam.

Epigraphia Indica 19, 1983. New Delhi.

François Valentijn's Description of Ceylon 1978. Translated and Edited by S. Arasaratnam, London.

Gunawardana R.A.L.H. 1984. "People of the Lion: Sinhala consciousness in History and Historiography", in *Ethnicity and Social Change in Sri Lanka*. Colombo, pp. 1–53

Hwui Li 1973 (1911). *The Life of Hiuen-Tsiang*. Delhi.

The Inception of Discipline 1962. London.

The *Mahāvaṃsa* 1958 (1908). Edited by W. Geiger. London.

Paranavitana Senerat 1959. "Aryan Settlements: The Sinhalese", in *History of Ceylon*. Colombo, pp. 82–97.

Simonsson, Nils 1984–1985. "A Note on the Knowledge of Indian Grammar among the Tibetan Translators of the Ninth Century", in *Orientalia Suecania* 33–34 (1984–1985), pp. 1–5.

Si yu ki, Buddhist Records of the Western World, Vol 4, 1980. Chinese Accounts of India, Translated from the Cinese of Hiuen Thsiang by S.Beal. Delhi.

Vaṃsatthappakāsinī 1, 1977 (1935). London.

Veluppillai Alvapillai [forthcoming]. "Tiruvācakar and Ilaṅkai Buddhism", in *Documentation and Interpretation of Sources Pertaining to Buddhism among Tamiḻar in Tamiḻakam and īḻam in the Pre-Colonial Period*. Uppsala.

Wackernagel, J. 1954. *Altindische Grammatik* 2, 2. Die Nominalsuffixe von A. Debrunner. Göttingen.

Windisch, E. 1917. *Geschichte der Sanskrit-Philologie und indischen Alterumskunde* 1. Straßburg, pp. 123–151.

Yuyama, A. 2000. *Eugène Burnouf. The Background to his Research into the Lotis sutra*, Bibliotheca Philologica et Philosophica Buddica 3, Hachioji. Tokyo.

Festschrift für Anders Hultgård – RGA-E Band 31 – Seiten 562–577

Óðinn – Shaman eller fyrstegud?

AV JENS PETER SCHJØDT

Óðinn er givetvis den gud i det nordiske pantheon, der sammen med Loki har stået mest diskussion om. Årsagen hertil er indlysende: han er – også ligesom Loki – en mærkelig mangefacetteret figur. Forskningen har altid været usikker på, hvilken rolle han egentlig indtog i dette pantheon, og hvilke funktioner han primært varetog; hvilke af hans funktioner var oprindelige, hvad det så mere præcist skal betyde, og hvilke var sene, dvs. opstået i vikingetiden og måske endda først tillagt ham af kristne forfattere, først og fremmest Snorri.

Det er naturligvis ikke hensigten her at give en monografisk fremstilling af Óðinn og diskutere alle de problemer af historisk og anden art, der knytter sig til ham: Hvilken rolle spiller Óðinn i det mytiske univers (eller måske snarere: Hvilken rolle spiller han ikke)? Og hvordan er hans mangefacetterede væsen blevet til: Har der i tidens løb fundet radikale ændringer sted i opfattelsen af ham, eller er den Óðinn, vi møder i Middelalderens kilder, i store træk identisk med en gud, der rækker langt tilbage i tiden, evt. til indo-europæiske fællesforestillinger.[1] I nyere tid har der været en tendens til, at nogle har set Óðinn i lyset af shamanistiske forestillinger – som den guddommelige shaman[2] – et synspunkt, der igen indebærer forestillingen om en "oprindelig" Óðinn, der er en anden, end den, som møder os i kilderne, hvor man ikke mindst hos Snorre møder forestillingen om "Gudekongen", om "Alfader", appellativer, der næppe kan siges at karakterisere en shaman. Den foreliggende artikel vil næppe i detaljer kunne belyse de spørgsmål, der drejer sig om den historiske udvikling, i hvert fald ikke direkte. Derimod sandsynliggør analysen, at Óðinn, som han fremstår i de traditionelle kilder til nordisk religion, må ses som en relativ

1 Jf Helm 1946, S. 5 ff. med henvisninger, og Dumézil 1959, S. 40 ff. – Der findes mange mere eller mindre komplette fortegnelser over de kilder, hvori Óðinn optræder, i diverse samlede fremstillinger af nordisk religion (fx de Vries 1956–57, II S. 27 ff. og Turville-Petre 1964, S. 35 ff.). For en kortfattet fremstilling med mange kildeangivelser kan henvises til Simek 1984, S. 293 ff. og S. 465 f. En glimrende redegørelse for hovedpunkter i forskningen frem til ca. 1979 udgøres af Dillmann 1979, S. 159 ff. hvor der også gives en fortegnelse over de væsentligste kilder.

2 Fx Hedeager 1997 og 1999 og – fra uventet hold – Lindow 2000.

konsistent skikkelse, hvis mange funktioner uproblematisk lader sig se som en helhed med et relativt klart defineret semantisk centrum, hvilket vi skal vende tilbage til. Derfor er det heller ikke nødvendigt at se hans mange funktioner som et produkt af en lang historisk udvikling. Der er intet, der udelukker, at den Óðinn vi møder i kilderne er af ældgammel oprindelse. Derimod vil det fremgå, at forståelsen af Óðinn som shaman i bedste fald er intetsigende i en karakteristik og i værste fald er direkte misvisende.

At Óðinn's numinøse viden imidlertid er af afgørende betydning for at forstå hans position i mytologien er der ikke noget nyt i. Fx var Jere Fleck inde på det allerede i sin afhandling fra 1968, hvor Óðinn anses for det himmelske modstykke til þulr'en,[3] bl.a. med henvisning til de Vries 1934, hvor det hævdes, at denne "præstelignende" skikkelse var formidler af visdomsdigtningen som traditionsform.[4] Men samtidig med at han er han også gudekongen, idet han selv har modtaget viden, som har ført ham frem til herskerværdigheden.[5] Det er altså herskeraspektet og vidensaspektet, der fokuseres på. Mere udførligt er denne kombination analyseret hos Renauld-Krantz,[6] som kan konkludere:

> Ainsi tous les traits de la personnalité d'Odin qui ne découlent pas directement de son caractère de magicien, découlement de son caractère de souverain. Et comme nous l'avons délà dit, entre ces deux caractères fondamentaux, il n'existe aucune contradiction, mais au contraire une profonde affinité: La magie est le Moyen d'action du souverain.[7]

Det, Renauld-Krantz kalder "magi", svarer til det, der her er kaldt "numinøse evner" eller "numinøs kunnen".[8] Og mange andre har også fokuseret på Óðinn's viden som et centralt aspekt for forståelsen af ham. Det forekommer derfor at være ukontroversielt at fastslå i det mindste, at den numinøse viden er et centralt fænomen for forståelsen af Óðinn's rolle i den nordiske mytologi.[9]

---

3 Fleck 1968, S. 142.

4 de Vries 1934, S. 56 ff.

5 Fleck 1968, S. 127.

6 Renauld-Krantz 1972 og 1976.

7 Renauld-Krantz 1976, S. 208.

8 Renauld-Krantz har i øvrigt en lang række værdifulde iagttagelser i forbindelse med Óðinn-skikkelsen, ikke mindst hans udredning af den logik, som forbinder hans forskellige aspekter. Ved siden af de funktioner, der tydeligt træder frem i de nævnte kapitler af *Yngs*, behandler Renauld-Krantz også et muligt frugtbarhedsaspekt, som det måske kommer til udtryk i forbindelse med Óláfr tretelgja (*Yngs* 43), der gives til Óðinn, idet han blotes *til árs*. Der kan i den forbindelse dog også blot være tale om den relation, som Óðinn har til fyrsten, som på den ene side er særligt knyttet til netop denne gud og som på den anden er ansvarlig for landets trivsel.

9 Det gælder også en ganske interessant artikel af Richard Auld (1976), som ellers tager udgangspunkt i en jungiansk inspireret analyse, hvor det bl.a. hævdes, at Óðinn først og

At vidensaspektet, sådan som vi møder det hos Óðinn, kan give mindelser om shamanernes særlige kunnen, forekommer også ukontroversielt, ikke mindst når vi inddrager en passage hos Snorri (Yngs 7), der fortæller om, hvordan legemet kunne ligge i dvale, medens guden selv var andre steder. Det lyder som en variation af sjælerejsen, der måske er det mest konstituerende træk overhovedet, når vi skal definere shamanisme. I det hele taget kan Óðinn, som det fremgår af Snorre og i mange andre sammenhænge mange ting, der giver ham særlige forudsætninger for at have kontakt med den anden verden.

Spørgsmålet er imidlertid, om det er nok til at vi skal kunne tale om shamanisme. Og når det er spørgsmålet, er det indlysende, at den problematik, vi står overfor, når vi skal bestemme Óðinn som shaman eller ej, udgør et teoretisk problem, som ikke kan løses ad empirisk vej. Vi kan vælge, at sige, at Óðinn er shaman, fordi han tager på sjælerejser, da det er kriteriet for at kunne tale om shamanisme. Eller vi kan vælge at afvise, at Óðinn skulle være shaman, fordi, der skal så meget andet til, sådan som fx Lazlo Vajda har hævdet,[10] som vi måske ikke kan finde hos Óðinn. En løsning på problemet indebærer altså, at vi vælger en definition på shamanisme, som kan indbefatte en række af de træk, vi finder hos Óðinn. Det er naturligvis ganske trivielt. Det, som derimod ikke er trivielt, er, om der udover de paralleller, der kan findes, er nogle træk hos Óðinn, som forklares mere hensigtsmæssigt, hvis man anlægger et andet perspektiv, end det shamanistiske. Dette er efter min opfattelse tilfældet, og hovedparten af denne artikel, skal derfor dreje sig om at vise, at det faktisk forholder sig sådan.

Definitionsproblematikken

Inden vi kommer dertil, skal vi imidlertid kort opholde os ved et par forskellige typer af definitioner af shamanisme, som kan illustre den ovennævnte teoretiske definitionsproblematik. At en definition er subjektiv og må tage hensyn til, hvad man vil med den, er som sagt indlysende. Definitioner af religiøse fænomener er således ikke "forkerte", men måske uhensigtsmæssige – deres heuristiske værdi kan være være meget lav. Når eksempelvis Eliade definerer shamanismen som en "ekstaseteknik"[11] kan man roligt gå ud fra, at vi har at gøre med et universelt fænomen: Der er ingen kulturer, hvor der ikke findes ekstase, og der er ingen religiøse kulturer, hvor ekstasen ikke spiller en eller anden rolle i forhold til det

---

fremmest er at se som en medierende skikkelse mellem bevidst og ubevidst. Det er formentlig urigtigt, men artiklen lader os ikke i tvivl om, at gudens tilegnelse af viden er af afgørende betydning for vores forståelse af ham.

10 Vajda 1959.

11 Eliade 1974, S. 4.

religiøse.[12] Dermed mister en så bred definitionstype imidlertid sin heuristiske værdi: Hvis enhver ekstatisk optræden, der sigter på kontakt med den anden verden, skal opfattes som shamanistisk, så forsvinder begrebets klassifikatoriske værdi. I så fald må man blot finde en ny betegnelse, for de særlige træk, der er forbundet med en bestemt religiøs specialists optræden i en række samfund, der primært hører til i de cirkumpolare områder. Hvis vi skal klassificere denne særlige type af religiøse specialister som en særlig kategori, hvilket rent intuitivt forekommer rimeligt, må man inddrage andre elementer og ikke mindst kombinationen af de forskellige elementer, der indgår, som det, der konstituerer det fænomen, man hidtil har kaldt shamanisme. En definition, der indsnævrer fænomenet en anelse, men som fortsat er alt for bred til at udelukke religiøse fænomener, der på en række punkter, er meget, måske endog kategorialt forskellige fra den cirkumpolare shamanisme udgøres af den af Dominik Schröder fremsatte fra 1955. Her siges det: "Der Shamanismus ist eine institutionelle und formgebundene ekstatische Verbindung des Menschen mit dem Jenseits im Dienste der Gemeinschaft".[13] Derimod møder vi hos en forsker som føromtalte Lazlo Vajda en definition, som er restriktiv på radikal vis. Han peger på otte punkter, der skal indeholdes i et religiøst kompleks, hvis vi skal kunne tale om shamanisme. Det drejer sig om følgende elementer:[14]

1) Rituelle Ekstase, 2) Theriomorphe Hilfsgeister, 3) Berufung; nicht theriomorphe Schutzgeister, 4) Schamaneninitiation, 5) Jenseitsreise 6) Kosmologie, 7) Schamanenkampf og 8) Schamanenausrüstung.

Selve pointen med en restriktiv definition forekomer fornuftig, selv om der hurtigt opstår det modsatte problem af det, der er på spil i de meget brede definitioner, nemlig at det stort set kun er den sibiriske shamanisme, der er

---

12 Ekstase som et hovedkriterium spiller en vigtig rolle i de fleste definitioner af shamanisme, om end det i forhold til Eliades minimumsdefinition, ofte er kombineret med andre kriterier. Ikke desto mindre bør ekstasen udelades af definitionen af to grunde: 1) Skønt den synes at være et element, der er karakteristisk for enhver shamanistisk seance, er det også et element, der ofte, men ikke nødvendigvis, kan findes i alle andre slags religiøse ritualer og mystiske oplevelser. Det er derfor egnet til at indgå i en beskrivelse af shamanisme, men ikke i en definition. 2) Ekstase bruges oftest som en psykologisk term, hvilket betyder, at dette kriterium befinder sig på et andet niveau, end de fleste andre kriterier, der inddrages for at definere religiøse fænomener. Vi kan ikke kontrollere shamanens mentale tilstand, og selv om vi kunne, ville det næppe kunne betale sig at gøre det. For det, der tæller i antropologien og i religionshistorien, er abstraktioner af begreber, som har en "emic" karakter, samt de konsekvenser, som disse har for samfund. Spørgsmålet er således ikke, om forbindelsen til den anden verden er ekstatisk, men om der er hjælpeånder involveret, om shamanens sjæl har forladt kroppen etc. Vi må således være opmærksomme på, hvilket begrebsniveau, vort sprog befinder sig på, når vi skal beskrive religiøse fænomener.

13 Schröder 1955, S. 332.

14 Vajda 1959, S. 268 ff.

kvalificeret til at få betegnelsen "shamanisme". Men under alle omstændigheder er Vajdas betoning af, at vi med shamanismen står over for et kompleks, der ikke kan reduceres til et enkelt element[15] vigtig. Og det gælder i øvrigt grundlæggende for enhver religionsfænomenologisk klassifikation.

Vi må altså, når vi skal definere på en måde, der er klassifikatorisk hensigtsmæssig, kræve en vis grad af restriktion af minimumsdefinitionerne. Om det skal være Vajdas kriterier eller andre er ikke så afgørende i denne forbindelse. Nogle af dem kan og bør givetvis diskuteres i forhold til en adækvat definition, men det er ikke stedet her at foretage en sådan diskussion. Spørgsmålet er, om det overhovedet vil være meningsfuldt at anskue Óðinn som shaman ud fra den præmis, at vi skal have et kompleks af forestillinger og praxisformer, for at kvalificere til betegnelsen. Det er altså ikke nok at hæfte sig ved, at Óðinn fx kan rejse i mellem forskellige verdener, sådan som det også er tilfældet for shamaner. Det viser blot, at der er træk, som er fælles for shamaner og Óðinn, ligesom der er træk, som er fælles for shamaner og mystikere eller shamaner og Jesus. Der er i denne sammenhæng tale om ganske usignifikante paralleller, som formentlig skyldes, at selve det overordnede fænomen "religion" grundlæggende betjener sig af en forholdsvis begrænset morfologi og en forholdsvis begrænset semantik, i hvert fald, når vi taler om religiøse grundstrukturer. Og det er bl.a. disse religiøse grundstrukturer, som religionsfænomenologien beskæftiger sig med. Men shamanismen har en anden status end fx offeret. Offeret er netop en religiøs grundkategori, som i varierende udformninger kan findes i alle kulturer, og som i sin struktur er simpel: Et objekt, der har karakter af mediator mellem denne og den anden verden, udveksles, idet det sakraliseres i denne verden og sendes til den anden. Noget lignende kan derimod ikke siges om shamanismen. Den befinder sig på et andet og lavere abstraktionsniveau i klassifikationshierarkiet, men er til gengæld desto mere kompleks. Nok er der individer i alle kulturer, der står den anden verden nærmere end andre, og nok er der relgiøse specialister i alle kulturer, men det gør dem ikke til shamaner. Shamanisme findes i nogle kulturer og ikke i andre. Med det, vi sædvanligvis forstår ved shamanisme, er der tale om en særlig variant af det grundfænomen, vi kan kalde "videnstilegnelse fra den anden verden", og som findes i en hvilken som helst religiøs kultur. Med "shamanisme" er der altså tale om et fænomen på et lavere niveau, end fx offeret. Det må snarere paralleliseres med totemisme eller trickstere, for blot at nævne et par eksempler på religiøse fænomener, der nok er udbredte, men langt fra universelle, og som består af komplekse kombinationer af mange enkelttræk, der er varianter af henholdsvis grundkategorierne "religiøst legitimerede sociale institutioner" og "guder". Der kan være så markante paralleller – også i forhold til mere komplekse strukturer på det lavere niveau, at

15 Vajda 1959, S. 290.

vi må anerkende, at vi står over for forskellige manifestationer af et fælles religiøst fænomen - manifestationer, der ofte (men ikke altid) må formodes at skyldes kulturhistoriske sammenhænge. Og det gælder fx den form for videnstilegnelse, som bestemte religiøse specialister i ikke blot de cirkumpolare kulturer, men også hos fx mange indianerkulturer fordelt over begge de amerikanske kontinenter, foretager, som vi med god ret betegner "shamanisme".

Óðinn's rolle i nordisk mytologi

Vajdas definitionskriterier er blevet afprøvet på det nordiske materiale af Jere Fleck[16] med negativt resultat. Fleck hævder ganske enkelt, at der ikke er nogen enkelt figur i de nordiske kilder, der er kvalificeret til titlen shaman, og uden shaman, ingen shamanisme. Det forekommer rimeligt nok, i hvert fald i udgangspunktet. Spørgsmålet er imidlertid, om det nordiske materiale berettiger os til at drage konklusioner af negativ art: Hvis det og det fænomen ikke er omtalt (eller måske snarere fyldestgørende omtalt) i kilderne, så har det ikke eksisteret. Kildernes karakter taget i betragtning er det næppe et holdbart argument. Er det ikke tænkeligt, at vi, hvis vi vidste mere om fx Þorbjǫrg i Eiríks saga rauða, kunne udpege hende som shaman. Der er i hvert fald ikke noget i teksten, der på forhånd udelukker, at det skulle være tilfældet. Det indebærer på den anden side heller ikke, at der er tale om shamanisme. At hævde det vil i hvert fald kræve argumenter ud over dem, forskningen allerede har præsenteret os for. Men udelukkes kan det ikke.

Den mest oplagte kandidat til at bære titlen shaman i den nordiske religion, sådan som den foreligger i kilderne er ikke engang et menneske (hvilket i sig selv er et problem, som vi skal vende tilbage til nedenfor), men en gud, nemlig Óðinn. Det skyldes, at kildematerialet i forbindelse med denne figur er langt mere fyldigt, end tilfældet er for alle andre mulige kandidater til betegnelsen. Man kunne vel endda sige, at på trods af Flecks analyse, så kan man med lidt (eller måske en hel del) god vilje få tingene til at passe (navnlig hvis man, som rimeligt er, betragter Vajdas ottepunktsdefinition som for restriktiv). Det skyldes naturligvis, at kildematerialet, såvel i forbindelse med Óðinn som generelt, mange steder er dunkelt og åbent for mange mulige tolkninger. Hvis vi imidlertid holder fast ved, at der skal være tale om en kompleks relation af elementer, der omgiver en bestemt person, og ikke blot om "shamanistiske" træk, der som nævnt kan findes i alle religioner og i forbindelse med de fleste ritualer, så følger det også naturligt, at der ikke i dette netværk af relationer må være

16 Fleck 1971.

afgørende elementer, som peger i helt andre retninger, end den, hvor vi skal søge shamanismen.

Jeg skal i det følgende argumentere for, at der faktisk er sådanne elementer til stede i det helhedsbillede, som kilderne giver af Óðinn, hvorfor vi som tidligere nævnt også må forstå figuren – ikke som en shaman, men som en gud, hvis adfærd ganske vist opviser visse ligheder med dem, der også indgår i det shamanistiske kompleks. Disse ligheder er imidlertid af en sådan karakter, at de snarere må henføres til enhver person eller guddom, der besidder en særlig numinøs viden, altså også aktører, som ingen ville finde på at kalde shamaner.

Den klassiske beskrivelse af Óðinn finder vi i Yngs kap. 6 og 7:[17]

> Da ase-Óðinn kom til nordlandene og med ham diarne, siges det med sandhed, at de kunne og lærte de kunster, som mennesker siden længe har praktiseret. Óðinn var den berømteste af alle og af ham lærte de alle kunsterne, for han kunne dem først og han kunne flest. Men om hvorfor han var så højt berømmet, er der det at sige, at disse ting var medvirkende: Han var så smuk og ædel af udseende, når han sad med sine venner, at sindet glædedes hos alle. Men når han var i sin hær, var han fæl for sine uvenner. Og det skyldtes, at han kunne de kunster, at han kunne skifte farve og udseende efter sit sindelag. En anden kunst var, at han talte så snildt og glat, at alle som hørte på det, måtte synes, at det var sandt. Han sagde alt med rim, sådan som det, vi kalder skjaldskab, nu siges. Han og hans hovgoder kaldes versesmede, fordi den kunst kom fra dem i Nordlandene. Óðinn kunne gøre sådan, at i krig blev hans uvenner blinde eller døve eller skrækslagne, og deres våben bed ikke mere end kviste. men hans mænd gik frem brynjeløse og var galne som hunde eller ulve, de bed i deres skjolde, var stærke som bjørne eller tyre. De dræbte mennesker, men hverken ild eler jern bed på dem. Det kaldes berserkergang.
>
> Óðinn skiftede ham. Da lå kroppen, som om den sov eller var død, men han var da fugl eller dyr, fisk eller orm, og fór på et øjeblik til fjerne lande i egne ærinder eller andres. Han kunne endvidere med ord alene slukke ild, gøre søen rolig og vende vinden i hvilken retning, han ville. Og han havde det skib, der hed Skiðblaðnir som han rejste på over store have, og det kunne foldes sammen som en dug. Óðinn havde Mimir's hoved med sig, og det sagde ham tidender fra andre verdener; men stundom opvækkede han døde mænd fra jorden eller satte sig under hængte. Derfor blev han kaldt gengangeres herre eller de hængtes herre. Han havde to ravne, som han havde tæmmet med ord; de fløj vide om i verden og sagde ham mange tidender. Af disse ting blev han meget vis. alle disse kunster lærte han fra sig med runer og de sange, der hedder galdre. Derfor kaldes aserne galdresmede. Óðinn kunne den kunst, der fulgte mest magt med, som hedder sejd, og han praktiserede

---

17 Der er som nævnt en lang række myter og udsagn om Óðinn, udover *Yngs*. Men ingen af disse udsagn ændrer på nogen afgørende måde ved det billede, som *Yngs* giver. Det skal ikke her forsøges at argumentere for denne påstand i enkeltheder, og det øvrige meget omfangsrige kildemateriale skal ikke på nogen måde gennemgås systematisk, men kun inddrages sporadisk.

den selv. På grund af den kendte han mænds skæbne og ting, der ikke var sket endnu; og han kunne også dræbe mænd eller tage lykke og helbred fra dem. Han kunne også tage kunnen og evner fra en mand og give til andre. men når denne troldskab fremføres, så følger der så meget argskab, at mænd ikke kan beskæftige sig med den uden stor skam, og man lærte præstinderne denne kunst. Óðinn vidste alt om nedgravet gods, hvor det var gemt, og han kunne den sang, som åbnede jorden og bjerge og sten og høje for ham; og han bandt med ord den, som var der i forvejen, og gik ind og tog det, som han ville. På grund af disse kræfter blev han meget berømt; hans uvenner frygtede ham, men hans venner havde tiltro til ham og troede på hans kraft og ham selv. Han lærte de fleste kunster videre til sine blotpræster. De var næst efter ham i alle slags klogskab og troldkunnen. Mange andre lærte også meget, og fra dem bredte troldskaben sig vidt omkring og holdt sig længe. Men menneskene blotede til Óðinn og hans tolv høvdinge, og de kaldte dem deres guder og troede på dem længe efter...[18]

---

18 þá er Ása-Óðinn kom á Norðrlǫnd ok með honum diar, er þat sagt með sannendum, at þeir hófu ok kendu íþróttir þær, er menn hafa lengi síðan með farit. Óðinn var gǫfgastr af ǫllum, ok af honum námu þeir allar íþróttirnar, þvíat hann kunni fyrst allar ok þó flestar. En þat er at segja, fyrir hverja sǫk hann var svá mjǫk tígnaðr, þá báru þessir hlutir til: hann var svá fagr ok gǫfugligr álitum, þá er hann sat með sínum vinum, at ǫllum hló hugr við. En þá er hann var i her, sýndisk hann grimligr sínum óvinum; en þat bar til þess, at hann kunni þær íþróttir, at hann skipti litum ok líkjum á hverja lund, er hann vildi; ǫnnur var sú, at hann talaði svá snjalt ok slétt, at ǫllum er á heyrðu, þótti þat eina satt; mælti hann alt hendingum svá sem nú er þat kveðit, er skáldskapr heitir; hann ok hofgoðar hans heita ljóðasmiðir, þviat sú iþrótt hófsk af þeim í Norðrlǫndum. Óðinn kunni svá gera, at i orrostu urðu óvinir hans blindir eða daufir eða óttafullir, en vápn þeira bitu eigi heldr en vendir, en hans menn fóru brynjulausir ok váru galnir sem hundar eða vargar, bitu i skjǫldu sína, váru sterkir sem birnir eða griðungar; þeir drápu mannfólkit, en hvártki eldr né járn orti á þá; þat er kallaðr berserksgangr. — Óðinn skipti hǫnum, lá þá búkrinn sem sofinn eða dauðr, en hann var þá fugl eða dýr, fiskr eða ormr, ok fór á einni svipstund á fjarlæg lǫnd at sinum erendum eða annarra manna. þat kunni hann enn at gera með orðum einum at sløkva eld ok kyrra sjá ok snúa vindum, hverja leið er hann vildi, ok hann átti skip þat, er Skíðblaðnir hét, er hann fór á yfir hǫf stór, en þat mátti vefja saman sem dúk. Óðinn hafði með sér hǫfuð Mímis, ok sagði þat honum tíðendi ór ǫðrum heimum, en stundum vakði hann upp dauða menn ór jǫrðu eða settisk undir hanga; fyrir því var hann kallaðr draugadróttinn eða hangadrottinn. Hann átti hrafna ii, er hann hafði tamit víð mál; flugu þeir víða um lǫnd ok sagðu honum mǫrg tíðendi. Af þessum hlutum varð hann stórliga fróðr. Allar þessar íþróttir kendi hann med rúnum ok ljóðum þeim, er galdrar heita; fyrir því eru Æsir kallaðir galdrasmiðir. Óðinn kunni pá íþrótt, sva at mestr máttr fylgði ok framði sjálfr, er seiðr heitir, en af því mátti hann vita ørlǫg manna ok óorðna hluti, svá ok at gera mǫnnum bana eða óhamingju eða vanheilendi, svá ok at taka frá mǫnnum vit eða afl ok gefa ǫðrum. En þessi fjǫlkyngi, ef framið er, fylgir svá mikil ergi, at eigi þótti karlmǫnnum skammlaust við at fara, ok var gyðjunum kend sá íþrótt. Óðinn vissi um alt jarðfé, hvar fólgit var, ok hann kunni þau ljóð, er upp lauksk fyrir honum jǫrðin ok bjǫrg ok steinar ok haugarnir, ok batt hann með orðum einum þá, er fyrir bjoggu, ok gekk inn ok tók þar slikt, er hann vildi. Af þessum krǫptum varð hann mjǫk frægr, óvinir hans óttuðusk hann, en vinir hans treystusk honum ok trúðu á krapt hans ok á sjálfan hann. En hann kendi flestar íþróttir sínar blótgoðunum; váru þeir næst honum um allan fróðleik ok fjǫlkyngi. Margir aðrir námu þó mikit af, ok

I kap. 8 fortæller Snorri, hvorledes Óðinn indstifter ligbrændingen som forudsætning for at komme til Valhǫll og hvordan han indstifter religiøse skikke. Begge dele er karakteristiske for mytologiske urtidshændelser. Den opremsning, vi møder i kap. 6 og 7 af gudens egenskaber og evner synes tydeligt at vise, at vi har at gøre med et semantisk centrum, der kan karakteriseres som magisk eller mere præcist som numinøst. At hans numinøse evner retter sig mod forholdsvis konkrete objekter (fx havet og vinden eller krigen) kan ikke ændre det klare indtryk, man får af en gud, der med ord og trolddom kan manipulere med verden.

Allerede her kan vi således se, at Óðinn's evner langt fra begrænser sig til "sjælerejser". Han behersker mange teknikker, som ikke på nogen måde kan siges at være typiske for shamanismen: Han kan gøre fjenderne døve eller blinde, han kan give sine egne mænd usårlighed i kamp, han kan ændre udseende og tale, så alle tror ham etc. Der er her tale om elementer, der snarere giver indtryk af en høvding med et bredt numinøst potentiale, eller i endnu højere grad af en gud, som forsyner sine tilhængere med extramundane kræfter. Og det er elementer, som, vi kan se, har spillet en rolle i en mængde myter, hvor Óðinn optræder.[19]

Ser vi lidt nærmere på de evner, som Snorri nævner i Yngs, kan vi se, at de kan grupperes i en række "funktionsområder". Det drejer sig om følgende:

1) Digtning, runer, galdrer, sejd, magi og viden
2) Ild vind og søfart.
3) Døden og de hængte.
4) Krigen og berserkerinstitutionen.

Udover disse faktorer, der som sagt fremgår direkte af Yngs kan vi fra andre kilder se, at han har forbindelse med "skabelse", både kosmogonisk (Vsp 4, Gylf 5) og antropogonisk (Vsp 18, Gylf 6). Han har tilsyneladende også karakter af frugtbarhedsgud,[20] idet det i Yngs 43 siges, at Óláfr trételgja blotede Óðinn *til árs*. Endelig fremgår det både af Yngs og af mange andre tekster, at Óðinn blev anset for herskeren blandt guderne, om end han næppe nogensinde har været den mest dyrkede. Som nævnt ovenfor, har flere forskere hæftet sig ved dette herskeraspekt, der er så tydeligt i kilderne, men som ofte er blevet anset for

---

hefir þaðan af dreifzk fjǫlkyngin víða ok haldizk lengi. En Óðin ok þá hǫfðingja xii blótuðu menn ok kǫlluðu goð sín ok trúðu á lengi síðan.

19 Hvad hans numinøse evner i forhold til krig angår, kan vi tænke på hans rolle i krigerforbundene (jf Höfler 1934 og Schjødt 1999), og ligeledes er det karakteristisk, at han i et væld af myter optræder incognito (*Vm*, *Grm*, i forhold til Rind (Saxo III iv 1 ff.) o.a.). Hans veltalenhed, fremgår det tydeligt af konteksten, har at gøre med hans rolle som skjaldekunstens gud. Og i det hele taget er det karakteristisk, at hovedparten af de elementer, som Snorre nævner, går igen og igen i mange af de øvrige kilder.

20 Jf Turville-Petre 1964, S. 62 og Renauld-Krantz 1972, S. 46.

resultatet af en lang udvikling. Som Renauld-Krantz i det ovenanførte citat hævder, er der imidlertid en tæt sammenhæng mellem herskeraspektet og Óðinn's karakter af "intellektuel" gud.

Ser vi på den ovennævnte gruppering af "funktioner", er det tydeligt, at vi for den første gruppes vedkommende har at gøre med "intellektuelle" egenskaber. Og det er lige så tydeligt, at der er tale om forskellige teknikker, hvoraf sejden formentlig er den eneste, der overhovedet kan kombineres med shamanistiske sjælerejser. Også i forhold til den anden gruppe kan vi se en udpræget intellektuel relation til de nævnte fænomener: Det er ved hjælp af ord, han manipulerer dem. Han er altså ikke fysisk til stede i disse elementer sådan som Þórr, der fremkalder regn, fordi han bevæger sig i atmosfæren, eller Njǫrðr, der har med søfart at gøre, fordi han opholder sig ved havet. Óðinn bruger blot sine numinøse evner også på disse elementer, hvilket bl.a. fremgår af Ljóðatal (Háv 146 ff.), hvor Óðinn gør opmærksom på forskellige formler, der kan tages i anvendelse, hvis våben (st. 150), ild (st. 152) eller uvejr (st. 154) truer.

Hvad døden og de hængte angår, er relationen en anelse mere kompliceret. Vi ved, at Óðinn især modtog ofre ved hængning, og at han selv hang på Yggdrasil i ni nætter, hvorved han modtog forskellige former for numinøs viden. I den forstand er der næppe nogen tvivl om, at de hængte har indtaget en særstatus blandt de døde. Måske skal vi opfatte de hængte, som, qva hængte, har del i den numinøse verden, der er Óðinn's, og derfor sidder inde med et større videnspotentiale, end tilfældet er for almindelige døde.[21] Under alle omsstændigheder er de hængte døde, og de døde optræder i andre sammenhænge som formidlere af viden til Óðinn, sådan som vi bl.a. ser det med de døde vølver i Vsp og Bdr. Men ud over denne evne til at hente viden fra de døde, har Óðinn også et andet forhold til de døde, idet han er den, der modtager de døde krigere i Valhǫll. Selv om tilværelsen her, som den beskrives af Snorre (Gylf 25) kan forekomme meget "fysisk", er det dog karakteristisk, at den relation, der er mellem liv og død, er speciel: Når einherjarne dør, bliver de atter levende. Der er dermed tale om en art inversion af den empirisk iagttagelige død, der er karakteriseret ved durativitet i modsætning til Valhǫll's iterative karakter.[22] Der er altså tale om en tilværelse, der er af en anden verden – en verden, som er præget af det numinøse, og hvor de normale fysiske love er sat ud af spillet til fordel for numinøse eller "åndelige" kræfter.[23] Men udover Óðinn's rolle som

---

21 Jf Ström 1947.

22 Modsætningen kommer i øvrigt endnu stærkere til udtryk i oppositionen mellem Valhǫll og Hel, hvor især myten om Baldr accentuerer det uigenkaldelige og durative ved Hel's underjordiske dødsrige.

23 Præcis hvad der muliggør einherjarnes ekstremt cykliske tilværelse fremgår ikke nogen steder. Men det forekommer rimeligt at antage en forbindelse mellem den mjød, de indtager i Valhǫll og dere evne til at genoplives. Mjøden kommer fra Heiðrun, der på sin side æder

herre i Valhǫll, har han altså også gennem flere myter kontakt med de døde, som i forbindelse med vølverne, og han dør som sagt selv i Háv 138 ff. Og denne forbindelse med døden som semantisk kategori indgår i alle tilfælde som led i en tilegnelse af numinøs viden: Óðinn får dels viden om konkrete tildragelser og dels modtager han redskaber, hvorved han kan tilegne sig endnu mere viden (fx i Háv runer, magiske sange og mjød). Han bruger naturligvis selv denne viden, men i en lang række myter hører vi også, hvordan han deler ud af den.

Eftersom de døde, der kommer til Valhǫll er krigere eller de til Óðinn indviede[24] må vi således inddrage den fjerde gruppe: Krigen og berserkerinstitutionen. Mytologisk set er Óðinn ikke kriger. Han deltager i to kampe genem hele den mytiske historie, nemlig den første og den sidste. I begge tilfælde uden at være tematiseret som kriger. I den første kaster han sit spyd ud over fjendeflokken (Vsp 24) og i den sidste får vi blot at vide, at han dræbes af Fenrir. Derimod har han i adskillige kilder en klar og tydelig relation til de menneskelige krigere. Han giver dem råd om strategi, som i forholdet til Haraldr Hilditǫnn og han indgyder dem overnaturlige kampevner eller usårlighed, som vi hører i Yngs, og som det fx er tilfældet med Starkaðr. Mange af disse krigere er imidlertid også konger, hvorved også herskeraspektet må indgå i dette kompleks. Men under alle omstændigheder er det altså igen gennem sin overlegne intellektualitet, at han står i forbindelse med krigen.

Vi kan imidlertid ikke blot se, at der bag alle de fænomener, som Óðinn er tilknyttet, ligger et intellektuelt aspekt. Det forekommer også relativt enkelt at forstå, hvordan de forskellige områder forholder sig til hinanden. For han er ikke knyttet til fx magien eller runerne på samme måde, som han er knyttet til fx krigen eller vinden. De forskellige funktioner indgår i en særlig relation til hinanden, som allerede Renauld-Krantz var inde på (jf citat ovenfor). Han hævder med rette, at den numinøse potens (eller magien, som han kalder det) er det middel, Óðinn som suveræn betjener sig af, og som han kan give videre til sine udvalgte, der fortrinsvis er konger og/eller krigere.[25] Men vi kan yderligere

---

af Yggdrasil (*Gylf* 25). Dermed befinder vi os inden for det kompleks, der omhandler "vidensdrik og livsdrik" (jf Schjødt 1983 og Drobin 1991), og som indgår i et stort semantisk kompleks, der indeholder elementer som Mimir's kilde, Urðr's kilde, skjaldemjøden, det evigrønne Yggdrasill o.a.

24 Óðinn selv indstiftede denne invielse ved på sit dødsleje at lade sig "mærke": *...lét hann marka sik geirsoddi ok eignaði sér alla vápndauða menn, sagði hann sik mundu fara í Goðheima ok fagna þar vinum sínum* (*Yngs* 9). Sidenhen gør Njǫrðr det samme, og man kan givetvis opfatte det spyd, der kastedes ud over fjendeskaren før et slag på samme måde. Det var ikke kun de egentlig krigsdøde, der kom til Óðinn, men de, der gennem et eller andet ritual var blevet indviet til ham.

25 Eksempler, der viser Óðinn som aristokratiets gud er legio. Mest prægnant kommer det måske til udtryk i *Hrbl* 24, hvor vi hører, at *Óðinn á iarla þá er i val falla, en Þórr á præla kyn.*

belyse denne sammenhæng og argumentere for, at samtlige de nævnte funktionsområder udgør et netværk, hvor hver funktion indgår som en naturlig følge af deres plads i helheden.

For det første er hans intellektualitet som sagt en konsekvens af hans forhold til de døde: Han besøger vølver, han ejer den døde Mímir's hoved, han får viden af de hængte etc. For det andet råder han for et dødsrige, der er karakteriseret ved, at den fysiske død er konverteret til en vekselvirkning mellem død og liv. At komme her forudsætter imidlertid, at man er indviet til Óðinn i levende live; og det er dels kongerne, der som både Fleck og jeg selv har påvist blev initieret til ham,[26] og dels krigerne (der er som nævnt ofte tale om et sammenfald), som allerede Höfler argumenterede for.[27] For det tredie kan en gud kun være knyttet til herskerinstitutionen, hvis herskeren gennem denne tilknytning kan profitere bredt, dvs. i forhold til hele sit funktionsområde, af relationen. Og den førkristne hersker måtte ikke blot udvise politisk kompetence, men kunne også holdes ansvarlig for succes i krig, for god høst, for rigdom (herskeren skulle være generøs[28]); kort sagt måtte herskeren kunne forlene samfundet med trivsel på alle niveauer. Der er næppe nogen tvivl om, at en række forskellige guder har været involveret i at nå dette mål, men at der kun var én gud, som i sig forenede alle de egenskaber, der krævedes for at varetage herskerfunktionen, nemlig Óðinn. Når trivslen var afhængig af såvel krig, som vejrlig, indsigt i politiske og rituelle forhold og andre elementer, så måtte herskeren også have et særligt forhold til den gud, som besad evnerne til at manipulere med disse ting, og som ved sit eksempel kunne vise, hvordan man tilegnede sig sådanne evner. Derfor er det afgørende for at forstå Óðinn, at man ser ham som den, der i sig forener hele det spektrum af kompetence, som også herskeren må besidde. Men herskeren kan kun besidde det, hvis han står i den nødvendige relation til Óðinn; dvs. hvis han og guden så at sige er modeller for hinanden.

Denne argumentation kan opsummeres som følger: Óðinn er magiens eller det numinøses mester i førkristen nordisk religion. Det er han blevet gennem sine møder med vise personer fra den anden verden (ofte karakteriseret som døde), eller ved hjælp af vidensobjekter, der også har affinitet til den anden verden,[29] såsom runer, mjød, Mímir's hoved, tryllesange eller andet. På denne

---

26 Fleck 1970 og Schjødt 1990.

27 Höfler 1934.

28 Jf Sundquist 2000, S. 129 ff.

29 Det er klart, at der her er tale om noget, der ud fra en moderne logik må forekomme paradoksalt: Óðinn er i stand til at tilegne sig numnøs viden, fordi han besidder numinøs viden. Eksempelvis opvækker han den døde vølve i *Bdr* med dødsgalder, og forudsætningen for at opnå den begærede viden af numinøs karakter er altså, at han i forvejen besidder numinøs viden. Myterne forsøger imidlertid på bedste vis at undgå dette paradoks ved at

måde har han opnået en numinøs magt over en række fysiske fænomener, såsom kamp, vejrlig og frugtbarhed – fænomener, som er nødvendige for enhver hersker at beherske. For at opnå del i disse evner er det imidlertid nødvendigt for herskeren at have en særlig relation til Óðinn, der tilvejebringes gennem en initiation til guden. Og som gudens "ejendom" vil den døde hersker vende "hjem" til Óðinn efter døden (jf fx Eiríksmál og Hákonarmál). For at varetage den krigeriske side af herskerens funktionsområde, må han naturligvis kunne give succes i kamp, hvilket foregår på to måder, nemlig dels gennem en rent intellektuel vejledning i slagopstillinger, og dels ved at forsyne krigerne med styrke og usårlighed af "overnaturlig" karakter. Derfor er også krigerne knyttet til Óðinn som redskaber for den succesrige fyrste, og også derfor er krigen sakraliseret i den forstand, atman indvier valen til Óðinn. Og endelig bliver krigerne som en konsekvens heraf en del af den faste stab i Valhǫll sammen med fyrsterne.

Set i dette perspektiv er det klart, at hver eneste af Óðinn's funktioner samt den måde, han forvalter dem på, indgår som led i et overordnet kompleks, hvor hver enkelt element er nødvendigt. Der er intet af dem, der kan undværes, hvis man som udgangspunkt tager relationen mellem gud og hersker, som denne må være i et religiøst samfund, hvor herskeren er ansvarlig for trivsel i ordets bredeste betydning.

Óðinn som shaman?

Som nævnt indledningsvis kan denne undersøgelse ikke sige noget konkret om Óðinn-skikkelsens historiske udvikling. Det er muligt, at den mytiske figur bag navnet Óðinn, oprindelig har haft en anden karakter, og det er muligt, at en gud med et andet navn har haft den position, som Óðinn har i den sene vikingetid. På den anden side er der intet, der tyder i den retning. I modsætning til hvad en tidligere forskning ville hævde, er Óðinn's mange funktioner ikke et indicium for en sent opstået helhed (om end der naturligvis kan være tilført detaljer i tidens løb, der vedrører de særlige nuancer, som de enkelte funktioner fremstår med), men er tværtimod et særdeles kraftigt indicium for, at vi står over for en

---

lade Óðinn tilegne sig vidensobjekter gennem narrative forløb, hvor han ikke, eller kun i ringe omfang, har brug for allerede erhvervede numinøse kundskaber. Det gælder Mimir's hoved (men han konserverer det dog); det gælder runerne (men han må dog konfronteres med døden); det gælder vidensmjøden (men han må dog kunne forvandle sig til en orm). Ikke desto mindre er det kendetegnende for Óðinn gennem hele mytologien, at der er dette paradoks: Han bruger sin viden på at erhverve sig ny viden, medens han i myterne kun i ringe omfang omsætter den til en praksis. Det er således helt klart, at Óðinn ikke blot er den vise gud, men at han også er den videnssøgende gud.

gud med aner, der rækker meget langt tilbage. For der er ikke tale om mere eller mindre tilfældige funktioner, der blot er lagt til andre funktioner efterhånden som de germanske samfund udviklede sig historisk, men derimod om funktioner, som hver især indtager en nødvendig position i den helhed, som Óðinn-skikkelsen udgør.

Men det betyder også, at hele ideen om, at Óðinn i sit udgangspunkt blot skulle være en shaman, om end af guddommelig art, er forfejlet. Teorien er reduktionistisk i en grad, der gør vold på stoffet, og man overser det fundamentale faktum, at det faktisk er en gud, vi har at gøre med. Da guder i alle tilfælde er modelleret af mennesker for at tjene bestemte funktioner, er vi nødsaget til at tage deres sociale indplacering i betragtning. Hvis udgangspunktet er en gud af "shamanistisk" type, bliver det umuligt at forstå hans nære tilknytning til fyrsterne, det bliver umuligt at forstå hans evner til at indgyde krigerne mod og usårlighed, og det bliver umuligt at forstå hans rolle som den, der tager de døde fyrster og krigere til sig efter døden. Og der kunne nævnes flere træk, der ikke får nogen adækvat forklaring i dette perspektiv. Hvis Óðinn derimod først og fremmest betragtes som herskernes gud og model for herskeren, så er det for det første nødvendigt for ham at kunne bevæge sig mellem to verdener,[30] der forholder sig til hinanden som denne verden til den anden verden, for en hersker må kunne opretholde gode kontakter med den anden verden; og det må være herfra betoningen af hans "sjælerejser" stammer. Det er muligt, at Snorri i sin fremstilling i Yngs mere eller mindre har været inspireret af shamanistiske forestillinger[31] og kan have overført visse træk fra dette kompleks til Óðinn. Men set i den store sammenhæng er der tale om detaljer, som på ingen måde kan hævdes at være konstituerende for Óðinn-skikkelsen. Konstituerende er derimod, at han ved hjælp af sin numinøse kunnen kan være model for alt det, som herskeren qva hersker skal kunne. For det andet vil en gud, som fungerer som skytsgud for herskeren og en af dennes vigtigste funktioner, nemlig varetagelsen af den vellykkede krig, også naturligt være den gud, som tager fyrster og krigere til sig i døden.

---

30 At Óðinn bevæger sig mellem to verdener forekommer ukontroversielt. den mytiske model, der muliggør en sådan udveksling kan findes i relationen mellem aser og vaner, idet netop det vaniske repræsenterer en modpol til aseelementet på mange niveauer (Schjødt 1991). Det korte af det lange er, at de to verdener forholder sig til hinanden som "denne" til "den anden verden".

31 Det er naturligvis ikke på nogen måde hensigten her at afvise, at nordboerne har haft kendskab til shamanismen, idet man blot kan tænke på den rolle, som finnerne (samerne) indtog i deres semantiske univers. Når disse kune fremstilles som de store troldmænd, har det givetvis noget med deres shamanisme at gøre. Men det betyder på den anden side ikke, at denne shamanisme *som kompleks* blev overført til nordboerne, hvorimod elementer muligvis – vel endog sandsynligvis – er blevet overtaget. Men det gør stadig ikke Óðinn til shaman.

Vi må derfor klart betragte Óðinn som en "fyrstegud", der anvender et bredt spektrum af "overnaturlige" evner for at varetage sin funktion. At enkelte af disse kan "ligne" noget af det, shamanen også er i stand til, er – om ikke en tilfældighed, så dog ubetydeligt i en karakteristik af den nordiske fyrste blandt guderne og guden for fyrsterne.

Bibliografi

Auld, R. L. 1976. "The Psychological and Mythic Unity of the God Óðinn", in: *Numen* 23, S. 145ff.

Dillmann, F.-X. 1979. "Georges Dumézil et la Religion Germanique – interprétation du Dieu Odhinn", in: J.-C. Rivière: *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens.* Paris.

Drobin, U. 1991. "Mjödet och offersymboliken i fornnordisk religion", in: L. Bäckman e.a.: *Studier i religionshistoria. Tilägnade Åke Hultkrantz professor emiritus den 1. juli 1986.* Stockholm.

Dumézil G. 1959. *Les dieux des germains: essai sur la formation de la religion scandinave.* Paris.

Eliade, M. 1974. *Shamanism. Archaic techniques of Ecstasy* (Fransk originaludgave 1951). Princeton.

Fleck, J. 1968. *Die Wissensbegegnung in der altgermanischen Religion.* (Dissertation) München.

Fleck, J. 1971. "The 'Knowledge Criterion' in the Grímnismál: The Case against Shamanism", in: *Arkiv för Nordisk Filologi* 86, S. 49 ff.

Hedeager, L. 1997. *Skygger af en anden virkelighed. Oldnordiske myter.* København.

Hedeager, L. 1999. "Skandinavisk dyreornamentik. Symbolsk repræsentation af en førkristen kosmologi", in: I. Fuglestvedt e.a.: *Et hus med mange rom. Vennebok til Bjørn Myhre på 60-årsdagen.* Stavanger.

Helm, K. 1946. *Wodan: Ausbreitung und Wanderung seines Kultes.* Giessen.

Höfler, O. 1934. *Kultische Geheimbünde der Germanen*, vol I. Frankfurt a.M.

Lindow, J. 2000. Lecture held at the 11. International Saga Conference, Sydney July 2000. (bliver publiceret senere).

Renauld-Krantz, P. 1972. *Structures de la mythologie nordique.* Paris.

Renauld-Krantz, P. 1976. "Odin", in: R. Boyer: *Les Vikings et leur Civilisation.* Paris.

Schjødt, J. P. 1983. "Livsdrik og vidensdrik. Et problemkompleks i nordisk mytologi", in: *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 2, S. 85 ff.

Schjødt, J. P. 1990. "Det sakrale kongedøme i det førkristne Skandinavien", in: *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 13, S. 48 ff.

Schjødt, J. P. 1991. "Relationen mellem aser of vaner og dens ideologiske funktioner", in: G. Steinsland e.a.: *Fornnordisk religion. Et symposium.* Odense.

Schjødt, J. P. 1999. "Krigeren i førkristen nordisk myte og ideologi", in: U. Drobin e.a.: *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Et symposium.* Odense.

Schröder, D. 1955. "Zur Struktur des Schamanismus" (Oprindeligt i Anthropos 50). Citeret efter C. A. Schmitz: *Religionsethnologie.* Frankfurt a.M. 1964, S. 296 ff.

Simek, R. 1984. *Lexikon der germanischen Mythologie.* Stuttgart.

Ström, F. 1947. *Den döendes makt och Oden i trädet.* Göteborg.

Sundqvist, O. 2000. *Freyr's offspring. Rulers and religion in ancient Svea society.* Uppsala.

Turville-Petre, E.O.G. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia.* New York.

Vajda, L. 1959. "Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus" (Oprindeligt i Ural-Altaische Jahrbücher 31). Citeret efter C.A. Schmitz: *Religionsethnologie*. Frankfurt a. M.
Vries, J. de 1934. "Om Eddaens Visdomsdigtning", in: *Arkiv för Nordisk Filologi* 50, S. 1 ff.
Vries, J. de 1956–57. *Altgermanische Religionsgeschichte* vol 1–2. Berlin.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 578-595

The Moral Responsibility of Animals. Some Zoroastrian and Jewish Views on the Relation of Humans and Animals

BY SHAUL SHAKED

The animal world is viewed in the Pahlavi books not only as part of the good creation of Ohrmazd, but as an essential part of a complex of entities comprising humans, animals and plants, with the main non-organic elements of the material world completing the circle of creation. The good animals stand in symmetrical relationship to humanity. The creation of the Primal Bovine is parallel to that of the creation of the Primal Man, their suffering in the hands of the Assault launched by the Evil Spirit constitutes another point of similarity and their final fate in eschatology is likewise symmetrical, although, as we shall point out, there are certain divergencies between them, as required by the Zoroastrian system of thought.

The views expressed in the Jewish scriptures and in Jewish tradition do not seem at first sight profoundly different - in the Jewish tradition too there is a conception of a grand unity of creation of all the constituents of the material world - but there are in fact telling differences between the two religious traditions. What these comparisons signify is a question we shall try to raise in the present discussion.

Rather than summarize the cosmogonical and eschatological passages of the Bundahišn and the *Selections of Zādspram*, which may be taken to be familiar, I should like to concentrate on some particular texts.

One interesting passage in this respect is in the *Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī dēnīg*:[1]

> [14:1] It is revealed in a passage: Ohrmazd said to the cattle: 'Give yourselves to the material world, so that people may eat you'.

1 The transcription and translation offered here are based on Alan Williams's edition (1990), with some modifications. For the text see Appendix I.

[14:2] The cattle saw in the *mēnōg* state the afflictions which will befall them from people at this time, and they had much dispute with Ohrmazd over this matter.

[14:3] Ohrmazd made a treaty with them before he created their body, (saying:) 'Give yourselves, for <if> you commit a sin, it will not be reckoned to your account'.

[14:4] The cattle said: 'To whose account will the sins that we commit be reckoned?'

[14:5] Ohrmazd said: 'One who eats your flesh and commits a sin by his hand, all the sin that the cattle (has) commit(ted) will be reckoned to his account'.

[14:6] For whoever has killed a small fish and commits a sin, when a camel kills a man this will be reckoned to his acount.

[14:7] It is not allowed to buy any meat at all from non-Iranians[2] and from people of evil religion at all (?).[3] One should not give anything to a person of evil religion unless one is of the opinion that one may die.

The remarkable thing about this passage is that it assumes the existence of ethical responsibility in the animal world. Animals are held to be liable to commit sins. The text reckons with the possibility of transferring the guilt for sins committed by animals to humans.

The good animals, and chiefly among them bovines, have souls, according to the Zoroastrian tradition. The highest model of the good animal world is the cattle specimen created at the beginning of the world, which is called the *gāw ī ēw-dād* "the uniquely-created bovine" of the Pahlavi tradition, as a counterpart to the creation of the prototype human being, Gayōmard.[4] The divine figure of the Soul of the Bull (*geuš urvan*, or in Pahlavi *gōšurun*), figuring prominently in the Gāthās of Zarathuštra, belongs undoubtedly to the same field. The later tradition assigns this figure also a role in the story of the creation, or more precisely in the story of the assault of the Evil Spirit against the first bovine:

---

2 Gignoux 1994:20 suggests that this is badly written *nasrāyān*. The combination "Christians and people of evil religion" seems to me unlikely.

3 Williams translates: "more than once", which does not make good sense. I suggest that *wēš ku ēw-bār ne* ..., in a negative sentence, denotes something like "not (even) once at all". Gignoux 1994:20 renders "Christians and pagans may not buy meat more than once", which, I believe, makes very poor sense.

4 On this creation cf. Boyce 1975:138f.

[IVa:1] He says this too: When the uniquely-created Bull died, he fell on the left side. Gayōmard, when he died afterwards, fell on the right side.

[IVa:2] When the soul of the uniquely-created bull came out of the body of the bull, Gōšurun stood in the presence of the bull. He raised a complaint to Ohrmazd like a thousand men who raise their voices at once, (saying:) 'To whom did you leave the rule of the creatures, when the earth lies in a quake, the plants dry, the water injured? Where is the man of whom you said, I shall create (him), so that he may protect (them)?'[5]

[IVa:3] Ohrmazd said: "You are ill, Gōšurun, from the illness of the Evil Spirit and you have borne the vengeance of the *dēvs*.[6] If it were possible to create that man at this time, there would not be the oppression of the Evil Spirit".

[IVa:4] Gōšurun went forth to the station of the stars and made a complaint in a similar manner. He went forth to the station of the moon and made a complaint in a similar manner. He went forth to the station of the sun and made a complaint in a similar manner.

[IVa:5] They then showed (him) the *frawahr* of Zardušt, (saying:) 'We shall give him to the material world, so that he may protect (it)'.

[IVa:6] Gōšurun was satisfied, and accepted (saying:) 'I shall nourish the creatures', that is to say, he agreed to be be created again in the material world through cattle.[7]

This is one of the passages where the idea of the choice put to the cattle, as to whether they would like to be created in the material world, is given expression. The bovine assents when it is given assurances that there will be a protector who would take care of it. The protector assigned to it is the *frawahr* of Zardušt, who is here presented as the prime protector of the animal world. The protection and tending of the good animals is an important duty of all Zoroastrians.

It has been pointed out, most clearly by Professor Boyce,[8] that there is a certain inconsistency in the presentation of the myth of the Primal Bull, for it contains the episode of the assault by the Evil Spirit, as a result of which the

5 Lommel 1930:182 and Boyce 1975:149–150 translate somewhat differently. My translation does not involve an identification of Gōšurun with the soul of the Primal Bull, a matter which is addressed by Professor Boyce.

6 The syntactic construction is here influenced by New Persian.

7 Gbd TD_2,46:3–. Cf. the transcription and translation in Anklesaria 1956:52ff. For the text see Appendix II.

8 Boyce 1975:139, 173.

Primal Bull dies, and yet, as a result of this, much good comes to the world, such as the multiplicity of the animal species and the growth of the world.

Such anomalies tend to show how the creation of the world constitutes in reality some kind of unspoken collaboration between the Creator Ohrmazd and the Evil Spirit. Not only the death of the Primal Bull, but also that of Gayōmard, with its subsequent multiplicity of species and the introduction of sex and reproduction into the world are the result of the assault of Ahreman. The introduction of divided and finite time into the world is also an outcome of the intervention of the Evil Spirit. All of these, and several other features of the myth of creation, show that the Zoroastrian cosmogonical account contains certain ambiguities that, I believe, inevitably exist at the bottom of the dualistic stand.[9] Some of these inconsistencies may well be explained by using the traditional scholarly device whereby two different myths are assumed to have been combined. Thus, these two myths may be supposed to have stemmed from different sources, or to have belonged to different periods of history. This approach does not look promising in this case. The whole system shows that it is impossible to have an entirely consistent and logical explanation of the world in dualistic terms. This statement does not necessarily imply, on the other hand, that it is possible to achieve a thoroughly satisfactory explanation from a monotheistic or monistic standpoint. The Zoroastrians, in their polemics against Jews and Muslims, were indeed quick to point out the weak points in the theology of their monotheistic opponents.[10]

The Western Mithraic cosmogony, in so far as it can be reconstructed with any confidence, suggests that the theme of the killing of the primal bull out of which the good creation emerged in whole or in part may have already figured in an ancient version of the Iranian mythology of creation.[11] The change of actor from a pre-Zoroastrian deity, Mithra — an ambiguous one in terms of the dichotomy between good and evil — to the Evil Spirit of Zoroastrianism may not have been so much a rift as perhaps a necessary adjustment in the terms of the myth.

The link that exists in the world between animals and other beneficial creations is typically expressed in the following admonition:

[PhlT 151, §64] Do not harm water, fire, cows, small cattle, dogs and the dog species, so that there should not come about a blocking of your road to Paradise and to Garōdmān.[12]

---

9 A perceptive analysis of this point is made by Lommel 1930:182f.

10 For example, in the polemics which form part of *Škand gumānīg Wizār*.

11 A similar suggestion is made by Boyce 1975:139, 173.

12 Cf. Appendix III.

The proper treatment of animals for meat consumption is obscurely referred to in the dispute with Mani contained in chapters 199–200 of the third book of the *Dēnkard*. I am giving here the whole exposition of Ādurbād's counsels and of Mani's opposition to them. A comparison of the two texts is necessary in order to reconstitute a reasonable reading, and viewing the whole in context is important for a proper understanding of the text. My reading and translation differ in some points from those done earlier:

Dk 3,199

1 On the ten counsels of Ādurbād of Good Fravaši son of Mahraspand and other early holders of the faith of the religion of the Righteous Zardušt.

2 These are the ten counsels of Ādurbād son of Mahraspand and other early upholders of the faith of the Religion of Zardušt.

3 Do not hold sinful vengeance in your thought, so that the fierce enemy should not come to you.

4 Do not store up (wealth) by greed, so that want should not come to your tomb (?).[13]

5 Give good hospitality (to people), so that you may be received well in the next world.

6 Take a wife from (your own) family, so that your descendants should be more righteous.

7 Conduct your legal proceedings as claimant or defendant in truth, so that you may win the case more surely in the process of law.

8 Take great care not to kill large and small cattle unlawfully, for grave reckoning may ensue (from that) to you.[14]

9 Do not consider the material world as a principle,[15] for yesterday (?) it was not there.

10 Give away the things of the material world for the sake of the gods,[16] pursue the matter of the gods without doubt, < do > so many things so as (to ensure) that the best thing should be to you in your body and soul. Do the things of *mēnōg* for yourself by yourself.

---

13 The reading and interpretation of this phrase are doubtful. *daxmag* may indicate any place for disposing corpses.

14 Ādurbād's words occur also in PhlT 145, § 13f.

15 If the translation is correct, this is an interesting position, where it is established that *gētīg*, the material world, is secondary to *mēnōg*. This is of course the obvious meaning of the creation story of the material world, but I am not aware of other passages where such an admonition occurs.

16 *hištan pad* occurs in the sense "give to, spend for" also in GBd IVa:2.

11 <Turn the demons out of your bodies,> for when you have turned (them) out of your bodies, then you have turned them out of the whole world. Cause the gods to dwell in your bodies; when you have caused them to dwell in your bodies, you have caused them to dwell in the whole world.

12 Put in order a place of one perch by one perch, (viz.) your bodies, and then the whole world will be put in order by you.

Dk 3,200

1 The ten (words by) which the devil-afflicted[17] Mani made[18] a stench against the counsels of the embellisher of righteousness Ādurbād son of Mahraspand.

2 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, not to hold <vengeance> in one's mind, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) vengeance and other demons are inherent even in the bodies of men.

3 [One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, not to amass a store (of wealth) by greed,] the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) through non-cultivation one should destroy the food, the store of existence[19] of the food consumption and possession of humanity in the world, and that one should amass the souls of the demons, which are called Hearers, by greed.

4 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to give good hospitality (to people), the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) one should not build even a house in which hospitality is performed.[20]

5 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to take a woman from (one's own) family, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) any woman taken even from outside (one's)

---

17 This seems to be the meaning of the pejorative epithet *druz-xastag*.

18 The text seems to have **gndyt**, which is best read *gandīd*, from the root *gand-* "to have bad smell", although the verb is not otherwise attested, to my knowledge in the sense of "to speak daevically". For analogies for its use in a pejorative sense cf. the epithet of Ahreman, *gannāg mēnōg*, literally "the spirit that causes evil smell". Cf. Nyberg 1931:77 (Nyberg 1974:80f. retracts this explanation, which I think is right). Cf. also the Old Persian word *gasta-*, and the Aramaic expression **gst ptgm**, for which see Hinz 1975:103; Greenfield 1982:9. Cf. further Benveniste 1959:123f.; Skjærvø 1999:40f.

19 I believe that the best reading here is *ox-hanbār* "the store of existence".

20 Not to build a house is a requirement imposed on the Manichaean Elect.

family for the purpose of perpetuating the line is a sin for those deluded by it (?).[21]

6 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to conduct the legal proceedings as claimant or defendant truthfully, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) one should weaken the law and the judge of the legal proceedings (and turn them) out of the world.[22]

7 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to refrain from killing big and small cattle unlawfully, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) through not cultivating the world one should weaken the keeping of the whole of mankind and destroy cattle together with men.[23]

8 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, not to hold the material world as a principle, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) the foundation <of the world> is the skin of the demon Kundag, which is, he shrieked, its principle.

9 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to give away the things of this world for the sake of the gods, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) being in need of the things of this world is a sin, and one who does it and gives it is a sinner.[24]

10 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to desire the things of the spiritual world for oneself, the devil-afflicted Mani made a stench (saying that) the good spirit is a worthless(?)[25] speech of embellishment, and from it ensues indeed despair of salvation.

11 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to turn the demon out of the body, the demon-afflicted Mani made a stench (saying that) a man's body is a demon.

---

21 The reading proposed here seems perfectly acceptable. Menasce 1973:209 suggests reading, by emendation +*weh-wizīdagān* "the good elect", which at first sight seems very attractive. There are however two objections against this proposal: It is unlikely that a Zoroastrian would call the Manichaean Elect "good", even if this were the fixed technical term for this group of Manichaeans, but this epithet is not attested, to the best of my knowledge; and the injunction not to take a woman "for perpetuating the line" is not addressed in Manichaeism at the Elect, but at Hearers, who may marry, but are discouraged from having children.

22 Cf. the pertinent comments of Menasce 1945:230.

23 Cf. Jackson 1932:203ff.; Menasce 1973:209f.; Olsson 1991:282; Gignoux 1994b: 20f.

24 The counter-admonition of Mani, as quoted here, seems to prove that the admonition af Ādurbād involves giving (material) things to other people.

25 I take it that **BYN**, which is the normal writing for *andar* (and sometimes for *hugar*), was here written in error for *xwār*.

12 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to make the gods welcome in one's body, the demon-afflicted Mani made a stench (saying that) god is not welcome in one's body, but is imprisoned in the body.

13 One. Against that which the embellisher of righteousness Ādurbād counselled, to put in order (a place) of one perch by one perch, (viz.) one's body, the demon-afflicted Mani made a stench (saying that) the world will never have a restorer, but will be destroyed by an ever-burning fire.[26]

What is meant by the reference to "unlawfully killing" in Dk 3,199:8, 3,200:7? The proper killing of animals in the Zoroastrian tradition involves observing a number of scruples. One of these is the injunction not to kill them unnecessarily (or in excess of the right measure); another one is, not to kill young animals;[27] and a third is not to slaughter animals but to strangle them.[28]

For the idea that one should not kill animals before reaching maturity, we have the evidence of another passage in the third book of *Dēnkard*, where the Zoroastrian concern about the welfare of animals is contrasted with the brutality towards beneficial animals which is the hallmak of the Jews. The representative of the Jewish attitude in this polemical chapter is made to be Dahāg, who in other texts is sometimes regarded as a prototype of the Arabs. There is however no need to suppose that Jews are used here as a cover for polemics against Arabs or Islam, for the Pahlavi texts have also explicit pejorative references to Islam. The Jewish custom of circumcision is here represented as a case of a mutilation of the living body, which is only authorized when it is absolutely necessary. Zoroastrianism authorizes animal castration in exceptional circumstances, as we learn from the following text, while the Jewish practice of what is called human castration (i.e. circumcision) is applied in an indiscriminate manner, to all male progeny:

[*Dk* 3,287:11] One, he [=Jam, Yima] instructed to geld bulls, goats and sheep, those which are not necessary in times of hardship, for the greater benefit of people.

[*Dk* 3,287:12] One, not to kill cattle before the limit of maturity arrives. For sheep and goats arrive at maturity at the age of four years. The rule of maturity is (the following): until the age of four years bulls, goats and sheep increase in their bodies until they reach four years, at four

---

26 Cf. Appendix IV.

27 Cf. *Rivayat*, Unvala I, 76:6–7, Dhabhar 71 for the injunction not to kill a *gōspand* that is less than a year old (Boyce 1975:298 and fn. 13). See also Dk 3,287:12, quoted below.

28 As explained by Gignoux 1994:21f.

years they come to the peak of their form's growth, they stay for four years in maturity, and beyond that they go into decline.

[*Dk* 3,288:9] One, < against that which Yima > counselled not to kill cattle before they reach maturity, Dahāg taught to kill cattle freely, according to the custom of the Jews.

[*Dk* 3,288:10] One, against that which Yima counselled that when in difficulty and not for (practical?) need, cattle should be gelded for the greater benefit of men and animals, Dahāg counselled that every fruit of man and woman should be castrated[29] and branded at the root,[30] according to the religion of the Jews.[31]

A similar reference to the injunction not to kill animals "unlawfully" occurs in the liturgical chapter addressed to animals in the *Zand ī xwardag abestāg*:

[*ZXA* wahman šnāyišn, 2:6] He who makes you, Wahman, his own becomes righteous thereby. The spirit of innate wisdom and that of acquired wisdom are made more to dwell in his body, for he does not kill the swift horse or the helping cow of many kinds unlawfully. The help of the creatures of Ohrmazd comes from it, for when he keeps them righteously in work he does not destroy them unlawfully.[32]

A reference to the killing of animals in excess (the technical term is *a-paymān kuštan*), which is a violation, one may assume, of the twin demand to kill them only for eating and not to kill young animals, occurs for example in the *zand* to the Pahlavi Yasna:

[*PhlY* 29:1b] My anger [[viz. he smites me with anger]] violent [[viz. he robs me]] jealous [[viz. he kills me immoderately]] he pollutes me.[33]

Beyond the laws concerning the consumption of meat, it should be borne in mind that the bovine world represents wisdom.[34]

---

29 This term is apparently used for the Jewish circumcision.

30 Probably another phrase denoting circumcision, with *bun* perhaps denoting the male organ; otherwise *bun* could be assumed to be a temporal adverb, in the sense of "at the beginning".

31 For earlier treatments of these passages cf. Menasce 1973:285; Skaked 1990:101–103. My translation here differs in some points from both earlier translations. For a transcription see Appendix V.

32 Cf. Appendix VI.

33 Cf. Appendix VII.

34 The connection between tending cattle and wisdom is made, for example, in the Zand to Y 28:1c.

The parallel position of bovines and humans is made clear by a number of elements. It is clear from the cosmogonical accounts in Pahlavi, where man and bovine are poised on the two banks of the river Dāiti in parallel fashion, and are killed in the same manner by Ahreman. Both get their seed perpetuated after a lapse of time despite Ahreman's vicious attack. The correspondence between them is accentuated by the use of the Avestan *dvandva* construction *pasu-vira* (Yt. 13:12f., and elsewhere).[35] The good animals are expected to be resurrected alongside humans, but they would not serve for meat consumption in the world of eschatology, because people will always have the taste of meat in their mouths, and will not be dependent on actually eating meat, just as they will enjoy sexual intercourse without producing children.[36] Like humans, they seem also capable of repenting at the end of times of their evil ways and of recognizing the marvel of Ohrmazd.[37]

In eschatology the parallel lines which mark the similarity of humans to animals stop. Both are resurrected, but while all the good animals merge together into the single entity that represented them at the beginning,[38] this is not the case with humans, who retain their individual existence. It is hard to tell whether these are very ancient conceptions in Zoroastrianism. They are only attested in texts that were put into writing in Islamic times, and it would be hard to claim for them an antiquity much greater than that of the Sasanian period.

The Jewish conceptions of the animal world as reflected in the Talmudic literature are in many ways quite different. Animals are not considered to be liable to sin. This is repeated several times under the rhetorical question, formulated in connection with the flood story a propos of the verse in Gen 7:23, "God wiped out every living thing that existed on earth, man and animal": "If Man sinned, what is the sin of the animal?" (Bavli Sanhedrin 108a). The reply, on the

---

35 See further examples for the juxtaposition of *pasu-* with *vīra-* or *nar-* in Bartholomae 1904:879.

36 *PhlRiv* 48:105–106; cf. Williams 1990. In the *Wizīdagīhā ī Zādspram* 35:60 one gets the impression that the fat of the bovine Hoδayōš will be eaten in the eschatological period, but the text is incomplete (cf. Gignoux and Tafazzoli 1993:140f.). In the same book, 30:58 (Gignoux and Tafazzoli 1993:110f.), there seems to be an obscure reference to some kind of rarified eschatological nourishment derived from the "form" (*kerb*) of animals, but this aplies to the souls after death.

37 *Wizīdagīhā ī Zādspram* 35:34. I propose to read: *hamāg dāmān* <*pad*> *afdīh* <*ī*> *+šnāxtan ī ohrmazd az +wisp wattarīh* <*ī*> *ahreman kāmagīh +bowandag abaxš ud pad ohrmazd ōstīgānīhā āstawān*, "By coming to know the marvels of Ohrmazd, all the creatures will become thoroughly repentant of all the evil which is entailed in the desire of Ahreman, and will come firmly to profess faith in Ohrmazd".

38 *PhlRiv* 48:103.

authority of Rabbi Joshua son of Qarha,[39] is significant: "This is analogous to a man who prepared a wedding feast for his son, and arranged for all kinds of food. In the meantime his son died, and he scattered the (things prepared for) the wedding feast, saying: Have I not done everything only for my son? Now that he is dead, what do I need a wedding feast for? The situation is similar with God, who said: Have I not created cattle and animals only for man? Now that man has sinned, what do I need cattle and animals for?" This is anthropocenricism driven to extremes. There is no purpose for the existence of animals in the world except to serve the needs of Man. The question, which is confirmed by the reply, takes it for granted that not only are the animals instruments for man's needs, they are not capable of sinning, and presumably have no way of performing good deeds.

A similar passage from which one may deduce the basic innocence of animals is voiced in Mishna Sanhedrin 7:4, where it is said that an animal used for sexual intercourse should be stoned together with the human who perpetrates the act. In reply to the implicit question, why should the animal be killed? We are given two explanations, indicating that the liability of the animal is far from self-evident: one is that the animal is held responsible for being a circumstance for the human sin; the other is that killing the animal is designed to prevent people from saying: "this is the animal which was the cause for so-and-so to be stoned".

The rabbinical tradition occasionally uses the example of animals to teach us moral lessons. Rabbi Hiyya refers to the verse in Job 35:11, "Who teaches us more than the animals of the earth and makes us wiser than the birds of the air?". His commentary on this verse is: "He teaches us, this is (for example) a cow who kneels and urinates (thus preserving her chastity); he makes us wiser, this is (for example) a cock who first appeases (his mate with sweet words) and then copulates".[40] Rabbi Johanan is quoted in the same context as saying: "If the Torah had not been granted us, we would have learned chastity from cats, robbery from ants, and sexual (fidelity) from doves".[41] One may assign such sayings to the genre of folk wisdom, which attributes to animals human-like behaviour. There is no need to assume that in the eyes of the Talmudic sages animals were supposed to possess human type of understanding or a human mode of action.

A very clear statement asserting the moral innocence of animals, clearing them from any moral responsibility, akin to the innocence of the earth or the sea, is seen in the following passage:

---

39 A *tanna* of the mid-second century CE.

40 Bavli 'Eruvin 100b.

41 Ibid.

> Look at the earth which I created to serve you: did it alter its mode of action? ... Did this particular cow say: I am not going to thrash or to plough today? or did this particular donkey say: I am not going to carry a burden, and I am not going to walk? ... One may apply to this the principle of *qal va-homer*:[42] These [=earth, cow, donkey, sea], which were created with neither reward nor punishment in mind, which do not get a reward for their deeds if they act properly, and which do not get affliction if they commit sins, and which do not have pity on their male and female descendants - did not alter their ways; should you [=human beings, Children of Israel], then, you who do get reward if you perform good works, and who do get affliction if you commit sins, and who do have pity on your sons and daughters - should you then not feel so much more obliged not to alter your ways? [43]

The legal problem of a goring ox, one which has been known to cause death to humans, occupies considerable space in the legal discussions in the Talmud. The ox should be killed, and the owner of the ox has to pay damages, but it is nowhere suggested that the ox is morally liable.[44]

In eschatology, the archetypal bovine will be consumed by the righteous, and so will also an archetypal sea animal, the *leviathan*. Their role for human food will continue into the eschatological period. In the Zoroastrian tradition, as we have seen, the bovine makes an appearance in eschatology, but it does not serve for food. It is possible, however, that there was an Iranian variant of the eschatological account in which it was used for food, one that has not been preserved.

The similarity of motifs between the two cultures is striking, and suggests that the historical connection between them served as a trigger for developing a creation narrative and especially eschatology which contains conceptions that are so patently close. The differences in perception and views concerning the animal world are no less conspicuous. They show that despite the impact that one culture must have exercised over the other - presumably Iran over Judaism - the role of these themes in each culture can vary considerably, depending on the attitude that each religious culture has with regard to animals and their relations to humans.

---

42 Making an interference from a minor matter to a major one.

43 Sifre, Deuteronomy, Pisqa 306, ed. Finkelstein, p. 332. Cf. Menahem Kister 1991:197.

44 Cf., e.g., *Pesiqta de-Rav Kahana*, Parasha 6; Midrash Tanhuma Parashat Shemini.

Appendix

I

Pahlavi Rivāyat, chapter 14

14:1 gyāg paydāg ku ohrmazd be ō gōspandān guft ku tan be ō gētīg dahēd tā-tān mardomān ōh xwarēnd.

14:2 ud gōspandān anāgīh ī-šān nūn +az mardomān be aweš hamē rasēd ā-šān mēnōgīhā dīd u-šān abāg ohrmazd was dādestān-paykār kard.

14:3 ā-šān ohrmazd +pašn-ē abāg be kard ku tan be dahēd ce <agar> wināh kunēd ā-tān ō bun ne bawēd tā-šān tan be ne dād.

14:4 ud pas gōspandān guft wināh ī amā kunēm ō bun ī ke bawēd.

14:5 ohrmazd guft ku awe ke gōšt ī ašmā xwarēd ud dast andar wināh dārēd hamāg wināh ī gōspand kunēd awe ō bun bawēd.

14:6 ce ke-š māhīg ī kūc-ē +xward ēstēd ud wināh kunēd ka uštur-ē mard-ē be ōzanēd ā-z awe ō bun bawēd.

14:7 gōšt +az +anērān ud ag-dēnān +wēš ku ē-bār ne pādexšā xrīdan ud ag-dēn be ka pad ēd dārē ku be mīrēd ēnyā-š ciš-ez ne abāyēd dād.

II

Greater Bundahišn, chapter IVa

IVa:1 ēn-ez gōwēd ku ka {ka} gāw ī ēw-dād frāz widard pad dašn-dast ōbast gayōmard pas ān ka be widard pad xōy-dast.

IVa:2 gōšurun ceōn ruwān ī gāw ī ēw-dād az tan ī gāw bērōn mad āyēd pēš <ī> gāw be ēstād. cand 1000 mard ka pad ēw-bār wāng dārēnd ō ohrmazd garzīd ku-t +sārārīh ī dām pad ke be hišt ka zamīg wizandag andar nibayēd urwar xušk āb bēšīd ku hēd ān mard ke-t guft ku dahēm tā pahrēz be gōwēd.

IVa:3 u-š guft ohrmazd ku wīmār hē gōšurun az ān ī gannāg-mēnōg wīmārīh ud kēn ī dēwān abar burd hē. agar ān mard andar ēn zamān frāz šāyēd +dādan gannāg-mēnōg ēn stahmagīh ne +būd hēd.

IVa:4 frāz raft gōšurun pad star pāyag ud garzīd ham-ēwēnag | frāz tā māh pāyag ud garzīd ham-ēwēnag <frāz> tā xwaršēd pāyag ham-ēwēnag garzīd.

IVa:5 u-šān pas frawahr ī zardušt be nimūd ku be dahēm ō gētīg +ku pahrēz be gōwēd.

IVa:6 hunsand būd gōšurun ud padīrift ku dām be parwarām ku pad gōspand abāz ō gētīg dahišnīh ham-dādestān būd.

III

Pahlavi Texts, Wāzagīhā ī Ādurbād ī Mahraspandān

PhlT 151, WazAd §64, āb ud ātaxš ud gāw ud gōspand ud sag ud sag-sardagān wināh abar ma kunēd, ku-tān rāh ī wahišt ud garōdmān ō bastagīh ne rasād.

IV

Dk 3,199. DkM 215:20; Dk B 156; Menasce 1973:208f.

1 abar 10 andarz ī hu-fraward ādurbād ī mahraspandān ane-z pōryōtkēšān ī ahlaw zardušt dēn.

2 hād 10 andarz ī hufraward ādurbād ī mahraspandān ane-z | pōryōtkēšān ī zardušt dēn ēn-ez.

3 hād abārōn kēn pad menišn ma dārēd ku-tān stahmag dušman abar ne rasād.

4 āzwarīhā hanbār ma sāzēd ku-tān daxmag (?) niyāz abar ne rasād.

5 weh-mehmān-padīriftār bawēd ku-tān anōh weh padīrēnd.

6 zan az tōhmag kunēd ku-tān paywand rāst-tar rawād.

7 pad pēšēmārīh ud pasēmārīh dādestān rāst rāyēnēd ku pad dādestān buxt-tar bawēd.

8 az a-dādīhā kuštan ī gāwān ud gōspandān +saxt pahrēzēd ce-tān āmār škeft padeš bawēd.

9 gētīg pad bunīštag ma dārēd ce dīg (?) ne būd.

10 xīr ī gētīg pad yazdān be hilēd ud abar kār <ī> yazdān rawēd abē-gumān, ud gēhān bawēd ō šmāh, ēdōn **'ndyxynd** [=*and and*?] <kunēd> ceon tān pad tan ud ruwān pahlom bawēd, ud xīr ī mēnōg xwēš rāy xwad kunēd.

11 <dēwān az xwēš-tan be kunēd> ce ka-tān az xwēš-tan be kard ēg-tān az hamāg gēhān be kard bawēd. yazdān pad xwēš-tan mehmān kunēd ud ka-tān pad xwēš-tan mehmān kard ēg-tān pad hamāg gēhān mehmān kard bawēd.

12 gyāg ēw-nay andar ēw-nay xwēš-tan be wirāyēd u-tān hamāg gēhān wirāst bawēd.

Dk 3,200. Jackson 1932:203ff.; Menasce 1945:228–233; 1973:209f.; Olsson 1991.

1 10 ī druz-xastag mānī padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād ī mahraspandān andarz drāyīd.

2 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād <kēn> pad menišn ne dāštan andarzēnīd, druz-xastag mānī | kēn ud abārīg druz andar-jastag <ī> mardom tanān-+ez +gandīd.

3 [ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād āzwarīhā hanbār ne sāxtan andarzēnīd,] druz-xastag mānī pad +a-warzišnīh cāštagīh ox-hanbār (?) ī mardom ī gēhān xwarišn ud dārišn abesihēnīdan ud jān ī dēwān ī-š niyōšāgān nāmēnīd āzwarīhā hanbārdan gandīd.

4 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād weh-mehmān padīriftan andarzēnīd, druz-xastag mānī mān-ez ī-š mehmān andar padīrišn bawēd a-dēsišnīh #gandīd.

5 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād zan az tōhmag kardan andarzēnīd, druz-xastag mānī zan ud zan az-ez be-tōhmag pad paywand rāyēnīdan ō-š frēftagān bazagīh gandīd.

6 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād pad pēšēmārīh ud pasēmārīh dādestān rāst rāyēnīdan andarz, druz-xastag mānī dādestān dād ud dādwar az gēhān ānāftan gandīd.

7 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād az a-dādīhā kuštan ī gāwān ud gōspandān pahrēz andarz, druz-xastag mānī pad gēhān a-warzišnīh {gandīdan} dārišn ī hammist mardom ānāftan <ud> gōspand abāg mardom abesihēnīdan gandīd.

8 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād gētīg <pad> bunīštag +ne dāštan andarzēnīd, druz-xastag mānī fragān <ī gēhān> +pōst <ī> kundag druz ī-š bunīštag drāyīd gandīd.

9 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād xīr ī gētīg pad | yazdān frāz hištan andarzēnīd, druz-xastag mānī gētīg xīr abāyestan wināh, u-š kardār ud dādār bazakkar gandīd.

10 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād xīr ī mēnōg xwad xwāstan andarzēnīd, druz-xastag mānī weh mēnōg +xwār dranjišn ī ārāstagīh ud azeš an-ēmēd <ī> bōxtišnīh-ez gandīd.

11 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād druz az tan be kardan andarzēnīd, druz-xastag +mānī mardom tan druz gandīd.

12 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād yazdān pad tan mehmān kardan andarzēnīd, druz-xastag mānī yazdān pad tan mehmān ne bawēd be andar tan bastag ast gandīd.

13 ēk padīrag ān ī ahlāyīh-ārāstār ādurbād ēw-nay andar ēw-nay xwēš-tan gēhān wirāstan andarzēnīd, druz-xastag mānī gēhān hagrez wirāstār <ne> bawēd be-z pad ādur ī jāyēdān-sōz wišōbihēd gandīd.

V

Dēnkard 3,287:11–12; 3,288:9–10

Dk 3,287:11, ēk ciš ī gāw ud buz ud mēš ān ī pad dušxwārīh andar ne abāyēd meh-sūdīh ī mardom rāy gund +āxtan andarzēnīd.

Dk 3,287:12, ēk gōspand pēš az madan ī wazdawarīh sāmān ceōn mēš ud buz pad 4 sāl ō wazdawārīh rasēnd ne kuštan. ud dādestān ī wazdawarīh: afzōn ī pad tan <ī> gōspand ud mēš ud buz tā 4 sāl, ud pad 4 sāl cihrīg afzōn bālist madan, ud 4 sāl pad wazdawarīh ēstādan, az ān frāz abāz ō kāhišn ēstādan.

Dk 3,288:9, ud ēk ān ī gōspand pēš az madan ī ō wazdawarīh ne kuštan andarzēnīd, dahāg harzag kušišnīh ī gōspandān jahūd ēwēn āmuxtan.

Dk 3,288:10, ud ēk padīrag ān ī jam gōspand ān ī pad dušxwārīh andar ne abāyēd mardom gōspand-ez meh-sūdīh rāy gund +āxtan andarzēnīd, dahāg šābistān kardan ī mēwag mēwag ī +mardom ud +zan drōšīdan <ī> bun andarzēnīdan ceon jahūdān kēš.

VI

Zand ī xwardag abestāg

ZXA wahman šn. 2:6 [p. 224:14], padeš ahlaw bawēd ke tō wahman xwēšēnēd mēnōg ī āsn-xrad gōšosrūd-xrad pad tan mehmān-tar ku a-dādīhā ne ōzanēd ān ī arwand asp ān ī hu-frayād gāw ī purr-sardag-+ez hayyārīh ī dāmān ī ohrmazd azeš ku ka frārōnīhā andar warzišn dārē {ud} a-dādīhā ne tabāhēnē.

VII

Pahlavi Yasna

PhlY 29:1b, ān man ān ī xešm [ke-m pad xešm zanēd] stahmag [ku-m be apparēd] rēškēn [ku-m a-paymān kušēd] a-m āhōgēnēd.

Bibliography

Abbreviations

Dk 3: Dēnkard, Chapter divisions according to P.B. Sanjana and D.P. Sanjana (Sunjana) (eds.). *The Dinkard,* 19 vols. Bombay 1874–1928.

DkM: Âdurbâd î Emêdân, *Dênkard,* ed. Dhanjishah Meherjibhai Madan, 2 vols. Bombay 1911.

Gbd: *The Bundahishn (Facsimile of Ms. TD2),* ed. T.D. Anklesaria. Bombay 1908.

PersRiv: *Dārāb Hormazyār's Rivāyat,* ed. Ervad Manockji Rustamji Unvālā, with an introduction by Shams-ul-Ulma Jivanji Jamshedji Modi, 2 vols. Bombay 1922.

PhlT: Jamasp-Asana, D.M. 1897. *Pahlavi texts.* Bombay.

WazAd: *Wāzagīhā ī Ādurbād,* in *PhlT* pp. 144–153.

ZXA: *Zand-i Khūrtak Avistāk,* ed. Bamanji Nasarvanji Dhabhar (Pahlavi Text Series, 3), Bombay 1927; Translation of the *Zand-i Khūrtak Avistāk,* by Bamanji Nusservanji Dhabhar. Bombay 1963.

Secondary Literature

Anklesaria, Behramgore Tehmuras. 1956. *Zand-Akāsīh. Iranian or Greater Bundahishn. Transliteration and translation in English.* Bombay.

Benveniste, E. 1959. *Études sur la langue ossète* (Collection Linguistique, publié par la Société de Linguistique de Paris, LX). Paris.

Boyce, Mary. 1975. *A history of Zoroastrianism,* I. The early period (Handb. d. Orientalistik I,8,1,2, Heft 2A). Leiden-Köln.

Dhabhar, Bamanji Nusservanji. 1932. *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others.* Their version...,Bombay.

Gignoux, Philippe. 1994. "Dietary laws in pre-Islamic and post-Sasanian Iran: a comparative survey", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17:16–42.

Gignoux, Philippe; and Ahmad Tafazzoli. 1993. *Anthologie de Zādspram. Édition critique du texte pehlevi,* traduit et commenté ... (Studia Iranica, Cahier 13). Paris.

Greenfield, J.C. 1982. "Some notes on the Arsham letters", in: S. Shaked (ed.), *Irano-Judaica.* Jerusalem, 4–11.

Hinz, W. 1975. *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen* (Göttinger Orientforschungen, III. Reihe, Bd. 3). Wiesbaden.

Jackson, A.V.W. 1932. *Researches in Manichaeism, with special reference to the Turfan fragments.* New York.

Kister, Menahem. 1991. "Legend traditions and their metamorphoses", *Tarbiz* 60:179–224.

Lommel, Herman. 1930. *Die Religion Zarathustras nach dem Awesta dargestellt.* Tübingen [Reprint: Hildesheim/New York 1971].

de Menasce, J.P. 1945. *Une apologétique mazdénne du IXe siècle, Škand-gumānīk vicār. La solution décisive des doutes* (Collectanea Friburgensia N.S. 30). Fribourg 1945.

de Menasce, J.P. 1973. *Le troisième livre du Dēnkart, traduit du pehlevi* (Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de Paris III, 5; Bibliothèque des Œuvres Classiques Persanes, 4). Paris.

Nyberg, H.S. 1931. *Hilfsbuch des Pehlevi,* II. Uppsala.

Nyberg, H.S. 1974. *A manual of Pahlavi,* II: Glossary. Wiesbaden.

Olsson, Tord. 1991. "The refutation of Manichaean doctrines in Denkard 3.200", in: A. van Tongerloo and S. Giversen (eds.), *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday* (Manichaean Studies, 1). Louvain, 273–283.
Shaked, Shaul. 1990. "Zoroastrian polemics against Jews in the Sasanian and early Islamic period", in: S. Shaked and A. Netzer (eds.), *Irano-Judaica* II. Jerusalem, 85–104.
Sifre on Deuteronomy 1993. Ed. E.A. Finkelstein. New York and Jerusalem, 5753 am (1993 ce).
Skjærvø, P.O. 1999. "Avestan quotations in Old Persian? Literary sources of the Old Persian inscriptions", in: S. Shaked and A. Netzer, *Irano-Judaica* IV. Jerusalem, 1–64.
Williams, Alan V. 1990. *The Pahlavi Rivāyat accompanying the Dādestān ī Dēnīg*, 2 vols. (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, Historisk-filosofiske Meddelelser 60:1). Copenhagen.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 596-619

Kohärenz und Kontinuität – Überlegungen zur Repräsentation und Reproduktion von Religionen

VON MICHAEL STAUSBERG

... daß man wohl sagen kann, ein jeder, nur zehn Jahre früher oder später geboren, dürfte, was seine eigene Bildung und die Wirkung nach außen betrifft, ein ganz anderer geworden sein.
(Johann Wolfgang Goethe, aus dem Vorwort zum Ersten Teil von *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*; 1811)

Im Herbstsemester 1988 las ich unter der Anleitung des Jubilars erstmals einen mittelpersischen Text. Dabei handelte es sich um einen als *Čīdag andarz ī pōryōtkēšān – Gesammelte Weisheit der alten Lehrer* – bekannten zarathuštrischen Katechismus. Zu Beginn des Textes wird eine ganze Reihe von mehr als 20 existentiellen und theologischen Fragen angeführt, auf die jeder Mensch beim Erreichen des Alters von 15 Jahren eine Antwort parat haben müsse. Diese Antworten werden, garniert mit weiteren Weisheitslehren, in den 59 Abschnitten dieses katechetischen Weisheitstextes entfaltet.[1]

Die Situation, in der wir uns durch unsere gemeinsame Lektüre dieses Textes befanden, war eine bemerkenswerte Erfahrung: In Norwegen schrieben wir, ein Schwede und ein Deutscher, den mittelpersischen Text an die Tafel, lasen ihn mit englischsprachigen Hilfsmitteln und übersetzten ihn ins Schwedische. Unsere wöchentlichen Treffen beinhalteten für mich darüber hinaus das Erlebnis einer mehrdimensionalen didaktischen Reduplikation: Mit Hilfe der von dem Text aufgeworfenen und beantworteten Fragen vertiefte ich gleichermaßen meine Grundkenntnisse über die Religion Zarathuštras sowie über die iranisch-spätantike Religionsgeschichte und die allgemeine Religionswissenschaft. Gleichzeitig lernte ich Mittelpersisch, Zoroastrismus und Religionswissenschaft. Anders Hultgård, mein Lehrer, spielte seinerseits simultan mehrere Rollen: zunächst

1 Vgl. Kanga 1960.

einmal die des Sprachlehrers - sowohl im Mittelpersischen als auch im Schwedischen -, dann die des religionshistorischen Exegeten, und schließlich schlüpfte er sogar ganz unmerklich in die Rolle der ‚alten Lehrer', mit deren Weisheit er mich vertraut machte.

Wir haben in den drei Semestern, die ich in Bergen verbrachte, noch weitere mittelpersische Texte gelesen. Die Lektüre der *Gesammelten Weisheit der alten Lehrer* hat damals allerdings in mir eine Frage wachgerufen, die mich nicht mehr loslassen sollte: Was bedeutet es, eine Religion zu lernen? Reicht es, einen Katechismus zu kennen und die Antworten der jeweiligen ‚alten Lehrer' auswendig zu können?

Auch wenn wir uns in der Religionswissenschaft gegenüber dem Bereich unserer ‚Objekte', die natürlich immer ebenso ‚Subjekte' sind wie wir als Wissenschaftler, in einem metasprachlichen Diskurs befinden, so lernen und lehren wir immer ‚Religionen' - z.B. in einer Vorlesung über altskandinavische Religion -, und dabei sind wir *nolens volens* in interreligiöse Lernprozesse involviert. Während die Gesprächspartner der historisch-philologischen und archäologischen Methoden dabei der Vergangenheit angehören, der sie im Medium der Historiographie zugleich schon wieder entrissen werden, empfand ich diese Situation während meiner ersten Reise nach Bombay vor über zehn Jahren als eher prekär: Mein philologisch-historisches Wissen war bei einigen Zarathuštriern, die doch eigentlich meine Informanten hätten sein sollen, plötzlich gefragt, und während ich als Lernender gekommen war, sah ich mich in mehreren Gesprächssituationen in die Rolle des Lehrenden gedrängt, in der ich mich mangels religiösen Sendungsbewußtseins alles andere als wohl fühlte[2].

Während ich dabei in theologischen und historischen Fragen durchaus ‚mitreden' konnte, empfand ich mich auf der praktischen Seite stumm: Zwar hatte ich eine gewisse Vorstellung davon, daß die Zarathuštrier in ihren Ritualen einen Gürtel auf- und wieder zusammenbinden, mir war aber nicht beigebracht worden, wie das geht. Auf der Ebene der Rituale stellte sich das Problem der Kompetenz daher im Medium der Performanz: Kann man davon sprechen, ein Ritual gelernt zu haben - oder etwas über ein Ritual gelernt zu haben -, wenn man nicht in der Lage ist, es auch physisch auszuführen?

Ebenfalls im Zusammenhang mit meinen ersten Kontakten zu den indischen Zarathuštriern wurden mir zunehmend einige Probleme der Repräsentation von Religionen im religionswissenschaftlichen Diskurs und die Fragilität ihrer generationenübergreifenden Reproduktion bewußt. Im folgenden sollen einige Kernkonzepte in der Analyse dieser Problemkomplexe angeschnitten werden.

---

2 Zur Autorität der Philologie im religiösen Feld vgl. auch Stausberg 1998.

1. Das Kohärenzpostulat

In gängigen religionswissenschaftlichen und religionshistorischen Handbüchern werden Religionen in der Regel als mehr oder weniger statische und in sich kohärente monolithische Systeme beschrieben. Das mag zum Teil didaktische Gründe haben: Die meisten Abnehmer oder Kunden der religionswissenschaftlichen Produktion möchten aus verständlichen Gründen zunächst einmal wissen, was es mit bestimmten Religionen auf sich hat (etwa in Form der Frage „Woran glaubten die alten Germanen?"). Die genannten Modi bzw. Charakteristika religionswissenschaftlicher Repräsentation haben darüber hinaus aber tieferliegende kognitive und wissenschaftstheoretische Implikationen.

Zur dabei aufgeworfenen Kohärenzproblematik sind die Ausführungen von Henrik Samuel Versnel in der Einleitung zum ersten Band seines Werkes *Inconsistencies in Greek and Roman Religion* in Erinnerung zu rufen. Versnel zieht darin einige Konsequenzen aus den an sich banalen Tatsachen, daß jedes Klassifikationssystem notwendigerweise Anomalien hervorbringt und daß alle Kulturen früher oder später mit Gegebenheiten konfrontiert werden, die sich ihren Grundannahmen widersetzen. Versnel zeigt, daß die Reaktionsweisen darauf sehr unterschiedlich ausfallen können: Die Anomalien können von den kulturellen Filtern ganz ausgeblendet werden, einmal wahrgenommen können sie von den Betroffenen zurückgewiesen oder verdammt werden, oder es können Adaptionsprozesse in Gang gesetzt werden.[3] In seinen Überlegungen zur Reaktionsweise von Religionen auf Inkonsistenzproblematiken (im Sinne von Inkompatibilitäten, Diskrepanzen, Inkongruenzen, Dissonanzen, Anomalien oder Ambiguitäten) kann Versnel an eine auf Leon Festingers bekanntes Buch *A Theory of Cognitive Dissonance*[4] zurückgehende Forschungstradition anknüpfen, die sich beispielsweise mit dem Problem scheinbar ‚falsifizierter' millenaristischer Prophezeiungen beschäftigt hat.[5]

Eine andere Dimension des Problems religionswissenschaftlicher Repräsentation (bzw. Konstruktion) besteht im Kohärenzpostulat oder im „Kohärenzmythos" (Quentin Skinner) auf der Ebene der Deskription. Versnel spricht in diesem Zusammenhang von der „almost scholastic conviction",[6] daß in einem Text, einem philosophischen System oder einer historischen Quelle begegnende Widersprüche oder Inkonsistenzen um jeden Preis aufzulösen seien. Versnel geht davon aus, daß die Einstellung der Leser von zwei gleichermaßen irrationalen Annahmen bestimmt sei: (1) daß der menschliche Geist überhaupt dazu

3 Vgl. Versnel 1990, S. 3.
4 Festinger 1957.
5 Vgl. Festinger/Riecken/Schachter 1956; vgl. auch Versnel 1990, S. 4–13.
6 Versnel 1990, S. 14.

befähigt und in der Lage sei, ständig konsistente Gedankensequenzen hervorzubringen und (2) daß die Sprache ein adäquates Kommunikationsmedium zum angemessenen und widerspruchsfreien Ausdruck dieser Gedanken sei.[7] Als Belege für die Problematik der zweiten Annahme verweist er einerseits auf die polysemische Struktur menschlicher Sprache sowie andererseits auf die von Nicht-Linguisten nur selten in Rechnung gestellte Beobachtung, daß eine große Zahl von kommunikativen Äußerungen offenbar gar nicht auf präzise Informationsübermittlung angelegt sind.[8]

Es erscheint mir allerdings fragwürdig, ob man das Kohärenzstreben durch die These irrationaler Einstellungen seitens der Leser bzw. der Forscher erklären muß. Wie alle Leser streben auch Wissenschaftler nach Kohärenz, und das Kohärenzpostulat ist aus textlinguistischer Sicht zunächst als eine durchaus rationale Strategie anzusehen. Denn das Ensemble jener syntaktischen, semantischen oder pragmatischen Mechanismen, die eine Sequenz von Äußerungen oder Sätzen als eine zusammenhängende Einheit in Erscheinung treten lassen, generiert überhaupt erst einen Text. „Inkonsistenzen und Inkohärenzen, polarisiert als Redundanz und Widerspruch, wie sie die rhetorischen Figuren Pleonasmus und Paradoxie repräsentieren, werden somit einer Oberflächenebene zugeordnet, die es gilt, mittels adäquater Hypothesen aufzulösen und konsistent in ein Modell über den Text zu integrieren."[9]

Die Problematik verschiebt sich somit auf andere Ebene: Das Kohärenzpostulat bleibt so lange gültig, wie man am Textmodell für Religionen festhält, das in der Form der ‚Monographie' über eine bestimmte Religion, Kultur oder Gesellschaft seine literarisch konsequenteste Inszenierung erfährt. Diese Formen der sozialen Ganzheiten erweisen sich dabei jedoch nicht zuletzt als Artefakte der literarischen Rhetorik.[10] Die in der sog. Writing Culture-Debatte kulminierende bzw. intensivierte Auseinandersetzung um den literarischen Status ethnologischer Repräsentation[11] wurde maßgeblich von Clifford Geertz ausgelöst, der in seinem geradezu klassischen Essay „Thick Description: Toward an Interpretative Theory of Culture" nicht davor zurückschreckte, anthropologischen Schriften den Status von Fiktionen zu attestieren.[12] Nirgendwo deutli-

---

7 Ebd.

8 Vgl. Versnel 1990, S. 14–19

9 Krah 2001², S. 316.

10 Für den ethnographischen Diskurs vgl. Thornton 1988.

11 Grundlegend Clifford/Marcus 1986; für den deutschen Sprachraum bilanziert bei Berg/Fuchs 1999.

12 Vgl. Geertz 1993 (= 1973), S. 15: „In short, anthropological writings are themselves interpretations, and second or third order ones to boot. ... They are, thus, fictions; fictions in the sense that they are 'something made', 'something fashioned' ... not that they are false, unfactual".

cher als sonst kommt aber gerade auch in den Arbeiten von Geertz, insbesondere in seinem berühmten Aufsatz „Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight" aus dem Jahre 1972 das Programm zum Ausdruck, Kulturen und Segmente von Kulturen wie z.B. Rituale als Texte zu ‚lesen' bzw. dechiffrieren.[13] Damit wird nicht nur das Interpretationsprivileg des Ethnologen (oder Religionswissenschaftlers) legitimiert, sondern auch das Kohärenzpostulat der Textlinguistik perpetuiert.

Geertz vertritt allerdings noch in einem weiteren Sinne eine aufschlußreiche Position für unsere Problematik, denn der amerikanische Ethnologe bzw. Anthropologe operiert mit dem Konzept des ‚Symbolsystems'. So beschreibt er in zwei klassischen Essays ‚Religion', aber auch ‚Ideologie' als ‚kulturelle Systeme' („Religion as a Cultural System" [1966]; „Ideology as a Cultural System" [1964]).[14] Wie Geertz anmerkt, müssen ‚kulturelle Systeme' einen minimalen Grad an Kohärenz erfüllen, um überhaupt als Systeme gelten zu können.[15] Geertz selbst pflegt jedoch einen eher schwach ausgeprägten Systembegriff. So hält er den Begriff des ‚Symbols' zwar offenbar für erläuterungsbedürftig, aber nicht den des ‚Symbol-Systems'; hier operiert er mit einer impliziten Äquivalenz zu dem inzwischen als eher problematisch erscheinenden Begriff des ‚Kulturmusters'.[16] Daß Geertz dem Systembegriff keine größere Beachtung schenkt, hängt wohl mit seinem Insistieren auf der performativen Dimension von Religion zusammen, zu denen der ethnologische Beobachter leichter Zugang findet als der Philologe oder Archäologe: „Whatever, or wherever, symbol systems ‚in their own terms' may be, we gain empirical access to them by inspecting events, not by arranging abstracted entities into unified patterns."[17] Geertz warnt uns davor, die kulturelle Bedeutung der Kohärenz zu überschätzen: „there is nothing so coherent as a paranoid's delusion or a swindler's story."[18]

Diese Warnungen haben in der Religionswissenschaft bislang noch relativ wenig Gehör gefunden. So sind funktionalistisch inspirierte Arbeiten tendenziell auf die Kohärenz ihrer religiösen Bezugsgröße ausgerichtet, da ‚das System' in der Regel nur unter der Voraussetzung innerer Kohärenz als dazu geeignet

13 Vgl. die kritische Auseinandersetzung mit Geertz bei Fuchs/Berg 1999, S. 43–59.

14 Beide Aufsätze in Geertz 1993 (= 1973), S. 87–125; 193–233.

15 Geertz 1993 (= 1973), S. 17.

16 Vgl. Geertz 1993 (= 1973), S. 46 („culture patterns - organized systems of significant symbols"), S. 92 („culture patterns, that is, systems or complexes of symbols"), S. 129 („It is a cluster of sacred symbols, woven into some sort of ordered whole, which makes up a religious system").

17 Geertz 1993 (= 1973), S. 17.

18 Geertz 1993 (= 1973), S. 18.

betrachtet wird, die ihm zugedachte(n) Funktion(en) zu erfüllen. In der kognitivistischen Religionstheorie spielt der Systembegriff ebenfalls eine zentrale Rolle, wobei Inkohärenzen nicht in den Blick kommen.[19] Auch systemtheoretisch inspirierte Studien neigen dazu, ihre Gegenstände als kohärente Systeme zu kartographieren. Aus dem Blickwinkel einer Theorie sozialer Systeme können sich Inkohärenzen, etwa in der Form des Widerspruchs in Hinblick auf „ihre Alarmierfunktion im Immunsystem der Gesellschaft",[20] allerdings wenn nicht als rational, so doch als funktional erweisen. Widersprüche stärken in diesem Sinne die Möglichkeit der Selbstreproduktion sozialer Systeme unter besonderen Umständen.[21]

Im Falle lebendiger Religionen kann das religionswissenschaftliche Design vermeintlich in sich kohärenter fremdreligiöser ‚Systeme' mit Sinnbildungsoptionen einhergehen, wodurch im jeweiligen religiösen Feld ‚theologische' Autorität generiert wird.[22] In der Praxis der religionswissenschaftlichen Repräsentation wirkt das Systemkonzept auch dadurch in eine ähnliche Richtung wie das Kohärenzpostulat, daß das jeweilige System zumeist „unter den Bedingungen von Perfektion" dargestellt wird: „So gibt es in den traditionellen Religionsgeschichten einer bestimmten Region oder Epoche kaum Routine und Trivialisierungen, Inkonsequenzen und notorische Mißverständnisse, Desinteresse oder Apathie. Dafür dominieren – je nach religionswissenschaftlicher Ausrichtung – Erlebnis und Emotion, Weltdeutung und Weltverklärung, ein unstillbarer Erkenntnisdrang und eine geschulte Logik."[23]

2. Die Kontinuitätsillusion

Wenn hier das Kohärenzpostulat in der religionswissenschaftlichen Repräsentation problematisiert wird, so soll damit die soziale, kognitive und ästhetische Notwendigkeit von Kohärenz natürlich nicht bestritten werden. Auf der Ebene der Zeit entspricht das Kohärenzpostulat dabei der Kontinuitätsillusion. Denn selbst religionshistorische Entwürfe, die kurz- und langfristige historische Entwicklungen oder sogar gravierende Veränderungsprozesse ebenso in Rechnung stellen wie regionale, kulturelle, geschlechtsspezifische und soziale Unterschiede oder Variationen, abstrahieren in der Regel von einem Grundproblem mensch-

19 Vgl. Lawson/McCauley 1999 (= 1990). Es ist bezeichnend, daß die Autoren den Systembegriff zwar extensiv verwenden, aber weder definieren noch problematisieren.

20 Luhmann 1987 (= 1984), S. 528.

21 Vgl. Luhmann 1987 (= 1984), S. 526.

22 Vgl. Stausberg 1998.

23 Gladigow 1988, S. 22.

licher Kultur: Die humane Trägerschaft von Kultur und kulturellen Formationen wie Religionen wird innerhalb eines je nach Sterblichkeitsraten zwar variablen, aber im ganzen immer noch überschaubaren Zeitraums vollständig ausgewechselt. Auf der Wahrnehmungsebene wird dieser chronisch auftretende und daher unvermeidliche Bruch zugunsten einer vortheoretischen Kontinuitätsannahme weithin erfolgreich ausgeblendet: Die über eine Generation hinausreichende Identität von Kulturen und kulturellen Formationen (wie Religionen) wird in der Regel fraglos vorausgesetzt. Das Kontinuitätspostulat dürfte sich bei näherem Hinsehen wahrscheinlich als eine geschickt inszenierte Illusion erweisen: Das Christentum, der Islam und der Zoroastrismus beispielsweise waren vor zwei Generationen vermutlich nicht dieselben Religionen wie heutzutage, so wie es sich auch bei den Christen, Muslimen und Zoroastriern inzwischen um andere Personen mit jeweils unterschiedlich konstruierten religiösen Identitäten und Biographien handelt.

Die Kontinuitätsillusion wird durch Rückkoppelungsprozesse in der Praxis scheinbar aufgehoben: Die jeweiligen Autoritäten, bei denen es sich mindestens bis zum Erreichen einer bestimmten Altersstufe bzw. bis zum Erwerb bestimmter Kompetenzen (z.B. durch den Vollzug von Übergangsritualen) in der Regel um Ältere handelt – in bestimmten ‚traditionellen' Gesellschaften wird die Identifikation von Alter und Autorität sogar prinzipiell durchgehalten – können die kulturelle (und z.B. religiöse) Praxis der Nachwachsenden beglaubigen oder zu verändern suchen. Wenn kein Einspruch der Autoritäten erfolgt, wird man davon ausgehen können, daß die jeweilige Praxis dem Kontinuitätspostulat entspricht. Eventueller Einspruch kann natürlich auch ignoriert, umgangen oder Gegenstand von Protest oder Verhandlungen werden.

Das vortheoretische Kontinuitätspostulat ist allerdings nicht ohne *fundamentum in re.* Denn alle Kulturen verfügen über bestimmte Einrichtungen oder Institutionen, die den Fluß der Auswechslung der Humanpopulation zu überdauern und in geordnete Bahnen zu lenken scheinen. Weiterhin vollzieht sich die notwendigerweise eintretende vollständige Substitution der Trägergemeinschaft natürlich nicht als abrupter Übergang, sondern als ein schleichender Vorgang. Eine Segmentierung dieses Vorgangs leistet das kulturelle Konstrukt verschiedener ‚Generationen', worunter man sowohl genealogische Relationen als auch pädagogische Beziehungen und historisch-soziale Konfigurationen verstehen kann, die sich ihrerseits als interkulturell und historisch variabel erweisen.[24]

In beschleunigten Transformationsprozessen, wie wir sie in der Gegenwart erleben (und unter dem Stichwort Modernisierung diskutieren), werden die historischen Brüche der Lebenswelten und deren kulturelle Konsequenzen

---

24 Zum Forschungsstand vgl. Liebau 1997.

schon in der Zeitspanne einer Biographie zum Teil sogar krisenartig erfahrbar, gleichzeitig jedoch in der Regel als historischer Sonderfall verbucht. Die Problematik der Kulturvermittlung bzw. der Tradierung kultureller Normen und Praktiken ist zwar kaum mehr zu übersehen; die prinzipielle Fragilität von ,Tradition' wird durch die Fokussierung auf einen (vermeintlichen) historischen Sonderfall in einer (post-) modernen, ,heißen' Gesellschaft aber weitgehend übertüncht.

3. Wiederholung und Mimesis

Das Problem zeitlicher Kohärenz, also die Konstruktion generationenübergreifender kultureller Einheiten, ist von Jan Assmann in seiner inzwischen schon beinahe klassischen Studie *Das kulturelle Gedächtnis* aus dem Jahre 1992 meisterhaft beschrieben worden. Assmann geht davon aus, daß jede Kultur eine ,konnektive Struktur' ausbilde, mit Hilfe derer die Kulturteilnehmer sowohl in der Sozial- als auch in der Zeitdimension durch das Erzeugen eines gemeinsamen, gleichermaßen bindenden wie verbindlichen und auf diese Weise Vertrauen und Orientierung erzeugenden Erfahrungs-, Erwartungs- und Handlungsraums miteinander verknüpft würden.[25] Für die von ihm untersuchten alten Kulturen glaubt Assmann dabei einen Übergang von ,ritueller' zu ,textueller' Kohärenz, „von der Dominanz der Wiederholung zur Dominanz der Vergegenwärtigung"[26] beobachten zu können. Die „Bindekräfte" dieser beiden verschiedenen ,konnektiven Strukturen' bestimmt er als Nachahmung und Bewahrung bzw. Liturgie (,rituelle Kohärenz') und Auslegung und Erinnerung bzw. Hermeneutik (,textuelle Kohärenz').[27]

Assmanns Modell bewegt sich auf der Ebene kultureller Makrostrukturen. So geht seine Beschreibung des Musters ,ritueller Kohärenz' nicht etwa von einer Analyse der Tradierungsmechanismen einzelner Rituale aus, sondern einerseits von einem recht pauschalen, auf Wiederholung zugespitzten, auf der Annahme einer identischen Reproduzierbarkeit sozialer Handlungen basierenden Ritualbegriff[28] und andererseits von antiken Ritualideologien, in denen die

25 Assmann 1992, S. 16; vgl. auch S. 231. Der rhetorisch brillant konstruierte, weil zunächst unmittelbar einleuchtende Begriff ,konnektive Struktur' wird bei Assmann eher weitläufig umschrieben als konzise und präzise definiert.

26 Assmann 1992, S. 18.

27 Ebd.

28 Vgl. Assmann 1992, S. 89: „Es liegt im Wesen des Ritus [sic!], daß er eine vorgegebene Ordnung möglichst abwandlungsfrei reproduziert. Dadurch deckt sich jede Durchführung des Ritus mit vorhergehenden Durchführungen, und es entsteht die für schriftlose Gesellschaften typische Vorstellung einer in sich kreisläufigen Zeit. Man kann daher mit Bezug

kosmische Funktion der Riten hypostasiert wird: „Wenn die Riten nicht korrekt durchgeführt werden, stürzt der Himmel ein."[29]

Assmann baut sein Modell auf einer schematischen Gegenüberstellung auf, an der unmittelbar Zweifel anzumelden sind. Die m.E. unproblematische Grundthese lautet: „Sinn bleibt nur durch Zirkulation lebendig."[30] Es folgt die schematische und m.E. durchaus problematische Differenzierung: „Die Riten sind eine Form der Zirkulation. Die Texte hingegen sind es von sich aus noch nicht, sondern nur insoweit als sie ihrerseits zirkulieren."[31] Assmann verrät nicht, weshalb er die Riten für eine unproblematische Form der Zirkulation hält. Vermutlich deshalb, weil er der Meinung ist, daß man die Riten eben bloß wiederholen müsse. Aber mußten die Riten nicht zunächst ebenso in Umlauf gebracht werden wie die Texte? Weiter: Müssen die Riten nicht aufgeführt werden, so wie die Texte gelesen werden müssen? Assmann fährt fort: Wenn die Texte „außer Gebrauch kommen, werden sie eher zu einem Grab als zu einem Gefäß des Sinns, und nur der Interpret kann mit den Künsten der Hermeneutik und dem Medium des Kommentars den Sinn wiederbeleben. Natürlich kann auch der Sinn eines Ritus in Vergessenheit geraten. Dann wird unvermeidlich ein anderer Sinn substituiert."[32] Assmann operiert hier mit einer zirkulären Logik, denn es scheint für ihn von vornherein festzustehen, daß Riten im Unterschied zu Texten niemals außer Gebrauch kommen könnten, sondern höchstens ihr Sinn in Vergessenheit geraten könne, was aber ‚unvermeidlich' durch die Sinn-Substitution kompensiert werde. Empirisch sind nun allerdings eine ganze Reihe von Riten bekannt, die außer Gebrauch gekommen sind, und ähnlich wie ihre Kollegen im Bereich des Textes, die Hermeneuten und Kommentatoren, haben natürlich auch die Ritualisten Strategien ersonnen, um alte Rituale wiederzubeleben.

Pauschale bzw. zirkuläre Zuweisungen helfen also nicht weiter: Es reicht nicht, einfach zu behaupten, daß Rituale Sinn zirkulieren lassen und ‚rituelle Kohärenz' generieren. Wenn die Riten für Assmann Kohärenz erzeugen, dann nicht zuletzt aufgrund seines kohärenten Ritualbegriffs. Denn Rituale generieren nicht automatisch Traditionen; Rituale müssen vielmehr ihrerseits tradiert werden. Rituale halten nicht einfach die Welt in Gang, sondern sie müssen z.B. durch die Vermittlung bzw. den Erwerb der erforderlichen ritualistischen Kompetenzen und den Aufbau bzw. die Instandhaltung einer entsprechenden

---

auf die ritengestützte Zirkulation kulturellen Sinns geradezu von einem ‚Wiederholungszwang' sprechen."

29 Assmann 1992, S. 87.

30 Assmann 1992, S. 91.

31 Ebd.

32 Ebd.

rituellen Infrastruktur zunächst einmal selbst in Gang gebracht und gehalten werden. Das Problem verschiebt sich somit von der Makroebene ‚konnektiver Strukturen' hin zur Mikro-Reproduktion kultureller Praxis.

Assmanns Konzept der ‚rituellen' Kohärenz markiert die Extremform identischer Reproduktion. So schreibt er: „Die ägyptische Kunst ist auf Wiederholbarkeit angelegt. Sie steht im Funktionsraum ‚ritueller Kohärenz' und ist von jedem Variationszwang frei."[33] Als Alternative zu diesem Modell der starren bzw. mechanischen Invarianz in der Form der Wiederholung ließe sich das wesentlich differenziertere und gerade für die Beschreibung m.E. adäquatere Mimesis-Konzept anführen, das in den letzten Jahrzehnten zwar eine neue kulturwissenschaftliche Relevanz erlangt hat,[34] im kulturwissenschaftlich ausgerichteten *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* aber gleichwohl noch nicht ‚kanonisiert' wurde.[35]

Ähnlich wie das Muster der bloßen mechanischen Wiederholung zeichnet sich auch mimetisches Verhalten grundsätzlich durch die Orientierung am Verhalten Anderer aus; anders als das Konzept der mechanischen Reproduktion zielt das Mimesis-Konzept aber auf die performative Dimension des Verhaltens, das sich gleichzeitig zur Schau stellt und dabei auf anderes, vorgängiges Verhalten im Modus der Darstellung rekurriert, und auf diese Weise gleichermaßen aus sich selbst und dem Bezug auf Anderes verständlich wird.

Das Mimesis-Konzept trägt auf diese Weise der Tatsache Rechnung, daß es unmöglich ist, ein und denselben motorischen Akt identisch zu reproduzieren. Auch beim besten Willen sind immer kleine Unschärfen oder minimale Abweichungen und damit Veränderungen zu konstatieren: keine Unterschrift gleicht hundertprozentig der vorherigen, kein Ritual ganz genau dem vorangehenden.[36] Die Formen der mimetischen Aneignung nehmen dabei allerdings spezifische Gestalten an: Die Unterschriften eines Individuums sind bei allen Abweichungen in der Regel eben doch identifizierbar. Analoge Beobachtungen lassen sich für Rituale anstellen: Auch Priester, die ein und dasselbe Ritual ausführen, tun dies nie auf exakt dieselbe Weise; jeder Priester entwickelt einen (sich natürlich ebenfalls wandelnden und mehr oder weniger stark ausgeprägten) persönlichen Stil, der seiner Ritualperformanz einen unverwechselbaren Stempel aufdrückt.

---

33 Assmann 1992, S. 108, Fußnote 34.

34 Für eine gute Bilanzierung vgl. Gebauer/Wulf 1998.

35 Auch im *Metzler Lexikon Religion* sucht man vergeblich nach einem Lemma ‚Mimesis'.

36 Vgl. auch Parkin 1992, S. 19: „In our fieldwork we never expect nowadays to see a ritual repeated in precisely the same manner, however much some of our informants may insist on standardization."

4. Sozialisation

Wenn man kulturelle Reproduktion nicht als mechanischen Automatismus im Modus ritueller Wiederholung versteht, verschiebt sich der Blick auf die durch den kurzen Rekurs auf das Mimesis-Konzept bereits angedeutete Tradierung bzw. Aneignung kultureller Praxis. Die Problematik wird gängigerweise unter dem Stichwort ‚Sozialisation' verhandelt[37] und findet in dieser Form sogar in neueren religionsgeschichtlichen Monographien Berücksichtigung, wenn auch implizite unter der sozialisationstheoretisch veralteten Einschränkung, daß Sozialisation eine Angelegenheit von Kindern und Jugendlichen sei.[38]

In der neueren Forschung[39] wird Sozialisation demgegenüber als ein lebenslanger Vorgang beschrieben. In unterschiedlichen Lebenslagen gibt es verschiedene Sozialisationsmilieus. Selbst im Rahmen einer Normalbiographie stellen sich stets neue sozialisatorische Herausforderungen. Migration, religiöse Statusveränderung oder auch der Wechsel von Religionen (Konversionen) sind demgegenüber Beispiele für eher außergewöhnliche Sozialisationserfordernisse. Die Studien, die mit dem Sozialisationskonzept arbeiten, gehen in der Regel ohne weitere Begründung davon aus, daß der Sozialisationsvorgang auf die Sozialisation in *eine* bzw. innerhalb *einer* Religion hinausläuft bzw. erfolgt. Diese Grundannahme dürfte vermutlich nicht erst im Zeitalter der Globalisierung, sondern auch schon für antike, klassische asiatische sowie ethnische Kulturen begründungsbedürftig sein.

Während ältere Ansätze in der Sozialisationstheorie eher auf die Vergesellschaftungs- und Vermittlungsprozesse konzentriert waren, im Rahmen derer Individuen mehr oder weniger effizient in die Gesellschaft integriert wurden, fanden etwa seit den 1960er Jahren, ausgelöst durch die berühmten Studien von Jean Piaget, auch die Leistungen und aktiven Anteile des Subjekts am Sozialisationsgeschehen vermehrt Berücksichtigung: Neben das Modell der gesteuerten Vermittlung (‚Erziehung') trat das der Genese von kognitiven und praktischen Kompetenzen (‚Entwicklung'). Die jüngere Forschung bemüht sich um eine produktive Synthese beider Richtungen.

Eine wichtige Komponente scheinen auch hierbei mimetische Prozesse bzw. Reziprozitätserfahrungen auszumachen: Die mimetische Aneignung bestimmter Rollen[40] und die Übernahme fremder Perspektiven führt zu einer Konstruktion kognitiver und praktischer Strukturen, die sich in reziproken Interaktionsformen bzw. -erfahrungen bewähren müssen und sich gerade auf diese Weise

---

37 Zur Problemkonstellation vgl. Stausberg 2000.

38 So z.B. Michaels 1998, S. 114–126 („Kindheit und Sozialisation").

39 Bilanziert bei Hurrelmann/Ulich 1991.

40 Grundlegend Sundén 1971[5] (dazu Holm/Belzen 1995); vgl. auch Lang 1998.

verfestigen können. Dabei greifen soziale und individuelle Konstruktionsmechanismen ineinander[41] – und dementsprechend beschreibt Sozialisation einerseits den Prozeß sozialer Integration und damit verbunden der Stabilisierung sozialer Strukturen und ermöglicht andererseits „die Verselbständigung des Individuums gegenüber den sozial vorgegebenen Handlungsstrukturen".[42]

Nicht nur durch den gängigen (und in der kognitivistischen Religionstheorie sogar programmatisch rehabilitierten) Vergleich zwischen Sprachen und Religionen bzw. sprachlichen und religiösen ‚Systemen' gewinnt der Bereich der sprachlichen Sozialisation[43] in diesem Zusammenhang eine paradigmatische Bedeutung. Ein auffallender Zug der sprachlichen Sozialisation, der sich *mutatis mutandis* auch auf den Bereich religiöser Sozialisationsprozesse übertragen läßt, besteht darin, daß sich diese Forschungsrichtung einerseits auf die Frage nach der Sozialisation des Sprachgebrauchs („socialisation to use language") und anderseits auf die Sozialisation mittels Sprache („socialisation through language") bezieht.[44] Beide Aspekte sind zwei Seiten einer Münze: Die sprachliche Sozialisation vollzieht sich durch den Gebrauch von Sprache, mittels sprachlichen Interaktionen, und diese sprachliche Interaktion ist ihrerseits ein wichtiges Medium kultureller Sozialisationsvorgänge. Ein interessantes Beispiel dafür ist eine Studie von Patricia Clancy, in der sie zeigt, wie das linguistische Verhalten von japanischen Müttern gegenüber ihren Kindern diesen einerseits die angemessene Form des Sprachgebrauchs und damit andererseits zugleich auch zentrale kulturelle Werte vermittelt.[45]

5. Kompetenz

Seit den richtungsweisenden Arbeiten von Noam Chomsky spielt in der Linguistik und den von der modernen Linguistik stimulierten Trends in Nachbardisziplinen (wie der Religionswissenschaft) die Unterscheidung von Kompetenz und Performanz eine große Rolle. Chomskys Auffassung soll hier aus zwei Gründen noch einmal in Erinnerung gerufen werden: Erstens weil Lawson und McCauley in ihrer Religionstheorie[46] explizite auf sie zurückgreifen und zweitens weil sie implizite das oben problematisierte Kohärenzpostulat in der religionswissenschaftlichen Repräsentation perpetuiert bzw. legitimiert.

---

41 Ansätze zu einer konstruktivistischen Sozialisationstheorie bei Grundmann 1999a.

42 Grundmann 1999b, S. 28.

43 Dazu z.B. Schieffelin/Ochs 1986.

44 Ochs 1986, S. 2.

45 Vgl. Clancy 1986.

46 Vgl. Lawson/McCauley 1999 (= 1990).

Chomsky macht eine „fundamental distinction between competence (the speaker-hearer's knowledge of his language) and performance (the actual use of language in concrete situations)."[47] Bei dem Sprecher/Hörer handelt es sich allerdings nicht um eine empirische Person, sondern um eine Idealfigur, und dieser ideelle Sprecher/Hörer wird, ganz im Sinne von Chomskys Auffassung vom wissenschaftstheoretischen Standort der linguistischen Theorie, überdies in eine homogene und außerdem monolinguistische Sprachgemeinschaft versetzt; außerdem ist er völlig mit seiner Sprache vertraut und bleibt glücklicherweise von solch allzu menschlichen Schwächen wie Beschränkungen des Gedächtnisses, Zerstreutheit, Desinteresse oder Müdigkeit verschont.[48]

Diese Einschränkungen sind in Chomskys Modell demgegenüber charakteristisch für die Ebene der Performanz, die sich dadurch als eine Art Reduktion der Kompetenz unter den Bedingungen unvollkommener bzw. reduzierter Realisierung erweist. Wenn man dieses Verständnis von Sprachkompetenz auf den Bereich des Religiösen bzw. der Religionen überträgt, ergeben sich zwei Konsequenzen: Auf metatheoretischer Ebene läßt sich, wie dies bei Lawson und McCauley der Fall ist, eine Religionstheorie entfalten, die sich völlig jenseits historischer Kontexte bewegt und daher für die konkrete religionsgeschichtliche Analyse weitgehend belanglos wird; auf der Ebene der Repräsentation religionsgeschichtlichen Materials entspricht dieses Modell von Kompetenz dem oben skizzierten Verfahren, religionsgeschichtliche Szenarien als homogene, konsistente, monoreligiöse Einheiten zu entfalten, die für ihre Benutzer überdies völlig transparent sind. Damit wird bewußt oder unbewußt die Haltung der meisten großen Religionen reproduziert, die sich in der Regel, ganz gleich ob in inklusivistischer oder in exklusivistischer Spielart, als umfassende Angebotspalette gerieren, die das Erlernen konkurrierender Angebote wenn nicht als gefährlich, so doch zumindest als überflüssig erscheinen lassen.

Die von Chomsky eingeführte, scheinbar logisch aufgebaute Dichotomie von Kompetenz und Performanz ist allerdings nicht unproblematisch. So entspricht bei Chomsky der Ebene der Kompetenz der Begriff der *grammaticalness*, also der grammatikalischen Korrektheit, während für die Performanz der Begriff der *acceptability* maßgeblich sei.[49] Die performative Realisierung der Sprache könne somit zwar grammatikalisch inkorrekt sein, aber dennoch als akzeptabel erscheinen. Es stellt sich dabei aber die Frage, wie man die sprachliche Korrektheit z.B. eines Satzes beurteilen will, ohne die Ebene der

47 Chomsky 1965, S. 4.

48 Vgl. Chomsky 1965, S. 3–4.

49 Vgl. Chomsky 1965, S. 11.

sprachlichen Realisierung zu beachten. Die sprachliche Korrektheit läßt sich konkret immer nur auf der Ebene des Sprechens beurteilen.[50]

Die Kompetenz-Linguistik à la Chomsky zielt auf Sprache (im Sinne der Sprachnorm) ab und nicht auf das Sprechen. Während das Sprechen bei Chomsky von der Einzelsprache her als Abweichung vom bzw. Einschränkung des Sprachsystems in Erscheinung tritt, hat sich Eugenio Coseriu seit den 1950er Jahren um die Begründung einer Linguistik des Sprechens bemüht, die nicht das Sprechen von der Sprache her, sondern umgekehrt die Sprache von der Tätigkeit des Sprechens her versteht.[51] Obwohl sich ihm dabei an einer Stelle der Gedanke der Deduktion der Kompetenz aus der Performanz aufdrängt,[52] ist auch bei Coseriu noch Kompetenz das Schlüsselkonzept.

Das für unseren Zusammenhang entscheidende Problem wird bei Coseriu allerdings nicht behandelt: der Erwerb bzw. das Zustandekommen der Kompetenz des Sprechers. Noam Chomsky vertritt in dieser Frage, ganz im Unterschied zur Tradition der von Jean Piaget begründeten kognitiven Entwicklungspsychologie,[53] konsequent ein genetisch-biologistisches Programm. Die Annahme eines genetisch festgelegten bzw. determinierten Sprachvermögens kann für Chomsky u.a. am besten den auch bei unzulänglichen Erfahrungsdaten gewährleisteten mühelosen Spracherwerb während der ersten kritischen Reifungsphase des Gehirns etwa in den ersten 6 Lebensjahren erklären. Da alle Sprachen Chomsky zufolge dieselben universalgrammatischen Prinzipien aufweisen, reduziert sich der Spracherwerb auf die durch Erfahrungsdaten als *trigger* ausgelöste Festlegung einzelsprachlicher Parameter; beim Spracherwerb im Sinne Chomskys handelt es sich somit nicht um einen Entwicklungsprozeß, sondern um einen Reifungsvorgang.

Selbst wenn man sich Chomskys Theorie in dieser Frage anschlösse, stellte sich die Frage, ob sich seine Ergebnisse (entgegen seiner Absicht) auf den Bereich des Religiösen bzw. der Religionen übertragen lassen. Dabei geht es nicht so sehr um Überlegungen, ob sich beispielsweise evolutionäre, neuro- oder soziobiologische, psychiatrische, soziologische, paläo- oder allgemein anthropologische Grundlagen für Religion(en) herausarbeiten lassen,[54] sondern vielmehr um das Problem eines angeborenen religiösen *commitment*. Selbst Lawson und McCauley, die sich ansonsten programmatisch darum bemühen, Chomskys Kompetenz-Ansatz auf die Theorie ‚sozio-kultureller Systeme' – so ihr Jargon – zu

50 Vgl. Coseriu 1988, S. 51.

51 Vgl. Coseriu 1988, S. 57.

52 Vgl. Coseriu 1988, S. 213–215.

53 Zur Kontroverse zwischen Chomsky und Piaget vgl. den faszinierenden Band von Piatelli-Palmarini 1980.

54 Zu dieser Thematik vgl. die Beiträge in Stolz 1997.

übertragen, machen hier in aller Deutlichkeit auf die Grenzen der Übertragbarkeit aufmerksam; ein Unterschied bestehe etwa darin, daß die linguistische Kompetenz „virtually universal among members of the species“ sei, während eine vergleichbare Beherrschung des religiös-rituellen Systems nicht feststellbar sei.[55] Sie konzedieren, „our genetic makeup“ weise daher wohl weniger bzw. weniger direkte Verbindungen zum „system of knowledge underlying participants' activities in religious ritual systems“ auf.[56] Dennoch halten sie in einer zwar weniger ambitionierten, dafür aber diffuseren Weise an Chomskys Biologismus auch für den Bereich religiös-ritueller Kompetenz fest.[57] Folglich wird in diesem Ansatz das Problem der Sozialisation ebenso ausgeblendet wie die vor dem linguistischen Hintergrund eigentlich naheliegende Frage nach dem Erlernen von Religion.[58]

6. Das Erlernen von Religionen und Ritualen

Während für den hier skizzierten Problembereich der Mikro-Reproduktion von Religionen zentrale Begriffe wie ‚Rolle‘ oder ‚Sozialisation‘ inzwischen schon einen festen Platz im terminologischen Repertoire religionswissenschaftlicher Terminologie einnehmen, hat der Begriff des Lernens in der Religionswissenschaft bislang noch keine Prominenz erlangt. Ein Lemma ‚Lernen‘ sucht man in den gängigen religionswissenschaftlichen Nachschlagewerken vergeblich.

Fest verankert ist diese Thematik demgegenüber in der Religionspsychologie.[59] Bei den vorliegenden Arbeiten wird jedoch zugleich ein gravierendes Problem in der Lernproblematik deutlich, denn „eine einheitliche, alle Lernformen umfassende Allgemeine Lerntheorie ist noch nicht in Sicht“.[60] Zu den konventionellen Lerntheorien gehören neben der klassischen und der operanten bzw. der konditionellen Konditionierung das Modell- oder Beobachtungslernen, das Lernen durch Versuch und Erfolg bzw. Irrtum, das Lernen durch Einsicht bzw. Kognitives Lernen etc.

55 Lawson/McCauley 1999 (= 1990), S. 79.

56 Lawson/McCauley 1999 (= 1990), S. 80.

57 Vgl. z.B. Lawson/McCauley 1999 (= 1990), S. 180–184.

58 Vgl. aber Lawson/McCauley 1999 (= 1990), S. 68, wo man erfährt, daß das stillschweigende bzw. implizite Wissen der Teilnehmer an einem ‚symbolisch-kulturellen‘ System weder gelehrt noch auswendig gelernt werde. „Rather each new participant in a system of cultural symbolism reconstructs the rules which govern the symbolic-cultural system in question.“

59 Vgl. z.B. Grom 1992, S. 30–52 (bezeichnenderweise unter dem Muster der ‚Selbstsozialisation‘ eingeführt).

60 Treml 1995, S. 99.

Es läge nun nahe, diese Muster auf unterschiedliche religiöse Lernprozesse zu beziehen, wobei einem unmittelbar zahlreiche Beispiele einfallen. Dabei ist aber zu beachten, daß es den genannten und anderen Lerntheorien weniger darum geht, Sachverhalte zu verstehen oder zu beschreiben, sondern sie zu erklären. Das geschieht in der Regel u.a. durch Ausblendung der Subjektdimension der Lernenden und eine Verengung der jeweiligen experimentell simulierten Lernsituation.[61] Der Explikationsanspruch der alleine schon aufgrund ihrer gegensätzlichen anthropologischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen nicht beliebig kombinierbaren (und schon gar nicht in eine Meta-Theorie zu vereinheitlichenden) Lerntheorien unterminiert den Versuch einer eklektischen Kombination von Versatzstücken verschiedener Lerntheorien.

Eine Schwierigkeit bei der empirischen Beschreibbarkeit der hier angerissenen Problematik des (Er-)Lernens von Religionen besteht in der Dimensionierung des Lerngegenstands: Als komplexe Konglomerate von unterschiedlich vernetzten Bündeln von Praktiken[62] beinhalten Religionen eine ganze Reihe verschiedener Lernstoffe, die ihrerseits heterogene Lernformen bedingen. So sind im Rahmen von religiösen Traditionen zu beobachtende diskursive, rituelle oder ethische Verhaltensweisen zumindest auf den ersten Blick mit unterschiedlichen Lernpraktiken verbunden.[63]

Eine Gemeinsamkeit all dieser Vorgänge kommt jedoch über die von Jean Lave und Etienne Wenger entwickelte Theorie der „legitimate peripheral participation" in den Blick.[64] Dieser Theorie zufolge spielen sich Lernprozesse im Rahmen einer zunehmenden Partizipation an kultureller Praxis ab, in deren Rahmen die Lernenden von einer zunächst zwar legitimen, aber doch peripheren Position in konkreten sozialen Kontexten zu einer vollständigen Partizipation an der jeweiligen *community of practice* gelangen.[65] Dabei handelt es sich um einen Vorgang, der die gesamte Person des Lernenden in Anspruch nimmt. Die

---

61 Holzkamp 1993, S. 151 kritisiert die „Weltlosigkeit der traditionellen Lerntheorien".

62 Vgl. auch Stausberg 2001, S. 447–449.

63 Ähnliches ließe sich mutatis mutandis auch für das Erlernen von Kulturen formulieren. Die im interkulturellen Vergleich zu beobachtende Vielfalt der Vermittlungs- und Tradierungspraktiken und -techniken wird von der Ethnopädagogik konstatiert, vgl. z.B. Erny 1995 (= 1981), S. 9: „On sera frappé par l'extraordinaire diversité des procédés et des procédures". Auflistung u.a. von unterschiedlichen Institutionen, „agents de socialisation", „actes pédagogiques" und „mécanismes psychologiques et comportementaux" ebd. S. 172–177.

64 Vgl. Lave/Wenger 1999 (= 1991).

65 Dieser Terminus technicus wird wie folgt definiert: „A community of practice is a set of relations among persons, activity, and world, over time and in relation with other tangenting and overlapping communities of practice", Lave/Wenger 1999 (= 1991), S. 98. Das Konzept wird in Wenger 1998 weiter entfaltet.

Partizipation ist überdies nicht immer schon gegeben, sondern muß stets neu ausgehandelt werden, wobei es durchaus auch zu Konflikten kommen kann. Nicht das Gelernte ist dieser Theorie zufolge das entscheidende Kriterium für die Mitgliedschaft in einer *community of practice*, sondern der Lernvorgang selbst wird als eine sich im Idealfall von peripherer zu vollständiger Partizipation entwickelnde Form der Zugehörigkeit angesehen. Dieser Vorgang läßt sich in der Regel nicht auf eine dyadische Beziehung (z.B. zwischen Schüler und Lehrer) reduzieren, sondern involviert vielmehr ein breiteres Feld an Akteuren und ein ganzes Geflecht sozialer Beziehungen.

Besonders interessant an dem Ansatz von Lave und Wenger für die hier skizzierte Problematik ist, daß die „legitimate peripheral participation" im Unterschied zu konventionellen Lerntheorien in zwei, im Rahmen des Modells unmittelbar miteinander verknüpfte Richtungen weist: Sie beschreibt einerseits die Genese veränderter Personen (bzw. Biographien) und andererseits die Reproduktion von *communities of practice*. Daraus resultiert zugleich die Frage nach den impliziten oder expliziten Machtrelationen: Um an der jeweiligen kulturellen Praxis überhaupt partizipieren zu können – und damit in die Ausgangsbedingung für das Zustandekommen einer Lernsituation zu gelangen –, muß der Zugang zur jeweiligen *community of practice* gewährleistet sein, der de facto oder auch de jure durch Selektions- und Kontrollmechanismen reguliert wird.[66]

Weiterhin ist in das Modell der „legitimate peripheral participation" der Grundkonflikt zwischen Kontinuitäten und Zäsuren von vornherein eingebaut:[67] Der Übergang von einer peripheren zu einer vollständigen Partizipation an einer bestimmten *community of practice* ist weder im Muster eines bloßen ‚Transfers' noch im Muster der ‚Aneignung' eines ‚fertigen' (sozusagen kanonischen) Wissens bzw. einer Praxis im Sinne kombinierter Kompetenz und Performanz zureichend zu beschreiben. Es handelt sich vielmehr um einen ambivalenten Prozeß. Denn einerseits sucht sich der Neuling die von der jeweiligen *community* vorgegebene Praxis mitsamt ihrer logischen und kontextuell-historischen Dimension zu erschließen. So erweist sich der Gebrauch eines Werkzeugs (oder auch einer Ritualrequisite) bei näherem Hinsehen beispielsweise als ein multidimensionaler Vorgang: Er setzt die ‚Technisierung' des Körpers, das mitunter hart erarbeitete gegenseitige Sich-gefügig-machen von Körper und Werkzeug ebenso voraus wie das sich auf unterschiedliche Weise verwirklichende Erschließen der Anwendungsweise des Geräts, dessen spezifische

---

66 Vgl. Lave/Wenger 1999 (= 1991), S. 103.

67 Vgl. Lave/Wenger 1999 (= 1991), S. 113 sprechen vom „conflict between continuity and displacement", den sie als „a basic contradiction of social reproduction, transformation, and change" bezeichnen.

Gestalt mitunter viel über die Geschichte und Ideologie der jeweiligen Praxis aussagt.

Andererseits ist gar nicht zu vermeiden, daß der Übergang von peripherer zu vollständiger Partizipation an einer *community of practice* für den Neuling mit einem individuellen Einsatz, einer Investition biographischer und persönlicher Ressourcen (z.B. an Lebenszeit und Emotionalität) verbunden ist. Im Rahmen dieses Prozesses bildet der Neuling, der nun keiner mehr ist, sondern einen bestimmten, mehr oder weniger fest definierten Status innerhalb der jeweiligen *community of practice* erlangt hat, eine neue Identität heraus – und verändert durch seine Partizipation mehr oder weniger unmerklich die jeweilige *community of practice*. Gerade da Praxis nie in ihrer Totalität kopiert werden kann, entsteht immer eine Reibungsfläche zwischen unterschiedlichen Protagonisten. Die Rekrutierung neuer Teilnehmer ist für jede *community of practice* einerseits eine vitale Notwendigkeit und bedeutet andererseits eine potentielle Destabilisierung. Im Rahmen von Ko-Partizipation muß diese riskante Situation zwischen Vergangenheit und Zukunft, dem Bekannten und dem Unbekannten, jeweils neu austariert werden.

Ein entscheidender Stimulus für die Entwicklung der „legitimate peripheral participation"-Theorie von Lave und Wenger waren Studien zum Lehrlingswesen (*apprenticeship*), bei denen sich der Fokus von der alten Dichotomie zwischen Lehren und Schüleraktivität auf die pädagogischen Ressourcen in *communities* verschiebt.[68] In seiner späteren Monographie zu diesem Konzept versteht Wenger (1998) den Begriff *community of practice* als eine analytische Kategorie. *Communities of practice* werden als eine Ebene sozialer Strukturen verstanden, in denen sich gemeinsames Lernen abspiele. Alle Individuen agieren demnach in unterschiedlichen *communities of practice*. Bei diesen *communities* müsse es sich nicht notwendigerweise um formelle, namentlich identifizierbare Einheiten handeln.[69] Entscheidend für die Konstitution einer *community* sei das Zusammenkommen von drei Charakteristika: „mutual engagement", „shared repertoire" und „joint enterprise".[70] Das ‚ethnographische' Beispiel, an dem er diese Strukturen aufzeigt, ist die mit der Abwicklung von Schadenersatzforderungen befaßte Abteilung einer Versicherung. Der übergeordnete Versicherungskonzern hingegen erscheint bereits als zu breite, inhomogene oder diffuse Struktur, um die drei genannten Charakteristika zu erfüllen und als effiziente *community of practice* beschreibbar zu sein. Für diese übergeordneten, breiteren Handlungszusammenhänge schlägt Wenger den Begriff *constellations of*

---

68 Vgl. die Auswertung von fünf Studien zum apprenticeship bei Lave/Wenger 1999 (= 1991), S. 61-87.

69 Vgl. Wenger 1998, S. 126.

70 Vgl. Wenger 1998, S. 72–85.

practices vor, mit dem die Betroffenen oder auch Außenstehende mehrere *communities of practice* in Beziehung zueinander setzen, weil sie sich beispielsweise durch folgende Eigenschaften auszeichnen: gemeinsame historische Wurzeln, ähnliche Unternehmungen, die Zugehörigkeit zu bestimmten Institutionen, vergleichbare Umstände, gemeinsame Mitglieder, der Gebrauch derselben Werkzeuge bzw. Instrumente, geographische Nähe, sich überschneidende Stile bzw. Diskurse und der Wettbewerb um dieselben Ressourcen.[71]

Diese Differenzierung ist auch für den Bereich religiöser Lernprozesse fruchtbar zu machen. Religionen wären in Anschluß an dieses Modell keine *communities of practice*, sondern *constellations of practices*, die mitunter, wie im Fall der altnordischen Religion, erst von Außenseitern aufgrund einiger der genannten Eigenschaften konstruiert bzw. vernetzt werden. Damit verschiebt sich zunächst die Zuordnung der Lernprozesse: Wenn man die lerntheoretischen Voraussetzungen dieses Ansatzes teilt, tritt die Frage nach dem Lernen von *Religionen* konsequenterweise in den Hintergrund. Die Lernprozesse spielen sich vielmehr auf der Ebene der *communities of practice* ab. Dementsprechend lernen die Teilnehmer der verschiedenen *communities of practice* die Segmente von Religion, die in den jeweiligen *communities* eine Rolle spielen – und gleichzeitig sind diese *communities of practice* die Kontexte, innerhalb derer sich die religiöse Identität ihrer Teilnehmer konstituiert.

Ein im Vergleich zur mehr oder weniger diffusen Gesamtkonstellation ‚Religion' besser analytisch zugängliches Segment religiöser (aber auch außer- bzw. nichtreligiöser) Lernprozesse sind Rituale.[72] Rituale bilden oftmals zentrale Komponenten von *communities of practice*, und diese können sich um Rituale gruppieren bzw. sich anhand der ‚Arbeit am Ritual' konstituieren.

Im breiten Spektrum der Ritualistik lassen sich zwei Extremvarianten der durch Rituale gegebenen Lernanforderungen unterscheiden: Das eine Extrem bilden Ritualsequenzen, deren Performanz ein breites Spektrum kognitiver und motorischer Kompetenzen voraussetzt,[73] die sich speziell dafür (z.B. genealogisch) qualifizierte bzw. legitimierte Kandidaten in einer oft mehrere Jahre dauernden Schulung erwerben müssen; das andere Extrem bilden simple Ritualhandlungen, die sich praktisch jedermann in wenigen Minuten aneignen kann. Als Beispiel für das Erlernen hyperkomplexer Ritualsequenzen kann man an zarathuštrische Priester denken, die dazu qualifiziert sind, ‚innere' Zeremonien

---

71 Vgl. Wenger 1998, S. 126–131.

72 Es gibt allerdings auch eine genuin post-moderne Spezies von Ritualen, die eben nicht erlernt, sondern erfunden werden müssen. Zu diesem Thema bereite ich mit Dorothea Lüddeckens und Jan Snoek eine Studie vor. Erste Ergebnisse werden auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte „Popularisierung und Mediatisierung von Religion" im September 2001 in Leipzig vorgestellt.

73 Zur zarathuštrischen Ritualistik vgl. demnächst Stausberg 2002.

auszuführen, was u.a. die mnemotechnische Beherrschung eines beachtlichen Textkorpus in unterschiedlichen Sprachen voraussetzt; als Beispiel für das eher rudimentär ausgeprägte Lernprofil eines Rituals könnte man die buddhistische Blumengabe verweisen, die in unterschiedlichen sozialen und räumlichen Kontexten vor allem morgens und abends unabhängig von Geschlecht, Alter, Kaste und Klasse ausgeführt wird. Der zentrale Ritualakt besteht hier darin, eine Blume vor einer Buddhastatue niederzulegen.[74]

Die offenbar mit unterschiedlichen Professionalisierungsgraden zusammenhängenden Komplexitätsstrukturen erzeugen dabei nicht notwendigerweise unterschiedliche semantische Dichte auf der Ebene der Teilnehmer bzw. Beobachter: Das heutzutage etwa zweieinhalb Stunden dauernde zarathuštrische Yasna ist für seine Akteure auf symbolisch-theologischer Ebene nicht unbedingt ‚aufschlußreicher' als die kurze buddhistische Blumengabe, ja, vielen von mir (in Bombay im Jahre 2000) befragten Teilnehmern des Yasna fällt es offensichtlich schwer, dem Ritual eine Bedeutung zuzuweisen, wohingegen ein gewisser Konsens in der Beschreibung der psychischen bzw. emotionalen Effekte der Zeremonie herrschte.[75] Für die auf der Ebene der praktischen Durchführung wesentlich einfachere buddhistische Blumengabe ist möglicherweise ein umgekehrter Prozeß zu beobachten: Wie Peter Schalk mit geschärftem philologisch-historischen Blick auf normative bzw. normierende Texttraditionen hat zeigen können, lassen sich an den nicht einfachen Ritualablauf auf mehreren Ebenen ‚tiefere' Bedeutungsstrukturen anlagern.[76]

In ihrer ritualtheoretisch angelegten Analyse des jainistischen *pūjā*-Rituals zeigen Caroline Humphrey und James Laidlaw, daß die Benutzer namentlich gekennzeichnete vorgeschriebene Akte erlernen, aus deren mehr oder weniger korrekter Durchführung oder unterschiedlichen Rekombinationen bzw. Sequenzierungen verschiedene Formen der *pūjā* resultieren.[77] Während Schalk für die buddhistische Blumengabe davon ausgeht, daß die Kinder (!) mit Hilfe des Rituals den (für westliche Beobachter z.B. wegen seiner intrikaten Terminologie oft schwer zu begreifenden) Buddhismus erlernen – dies seine Ausgangsfrage –,[78] erscheint die Koppelung des Erlernens eines Rituals mit dem Lernen einer Religion im Falle der von Humphrey und Laidlaw untersuchten *pūjā* bereits als vertrackter. So bildet die *pūjā* keinen zentralen Themenbereich der religiösen

---

74 Vgl. Schalk 1995.

75 Viele Informanten attestierten der Zeremonie die Hervorbringung eines „peace of mind"-Zustands. Für die Ritualakteure, die Priester, besteht der Idealzustand vermutlich in einem „Flow"-Erlebnis.

76 Vgl. Schalk 1995.

77 Vgl. Humphrey/Laidlaw 1994, S. 113-122.

78 Schalk 1995, S. 85: „Många med mig har undrat hur barn lär sig buddhismen, som framstår för oss västerlänningar som en av de svåraste religionerna att förstå".

Literatur des Jainismus; der Großteil der religiösen Schriften behandelt vielmehr ethische und philosophische Fragen.[79] Es gibt als normativ geltende, von Asketen stammende Deutungen der *pūjā*, die teilweise schriftlich niedergelegt sind, etwa in den Sanskrit-Texten der großen alten Meister, die teilweise aber auch in Unterweisungen heutiger Asketen mündlich tradiert oder in Pamphleten verbreitet werden. Diese Deutungen sind jedoch mitunter in sich inkonsistent, und die Kenntnis dieser Interpretationen ist für die Durchführung der *pūjā* durchaus entbehrlich: „Ritual practice prescribes the ritual much more closely than does religious exegesis."[80]

Darüber hinaus stehen einflußreiche Gruppen innerhalb des jainistischen Spektrums der *pūjā* rundherum ablehnend gegenüber.[81] Weiterhin haben die meisten der rituellen Akte, die im Rahmen einer *pūjā* ausgeführt werden, Gegenstücke in den Ritualpraktiken anderer religiöser Traditionen auf dem indischen Subkontinent.[82] Humphrey und Laidlaw konnten überdies beobachten, daß nicht nur Kinder, sondern gelegentlich auch Erwachsene sich neue Sequenzen der *pūjā* aneigneten, wobei sie sich von den Tempelangestellten (*pūjārīs*) beraten oder einweisen ließen, bei denen es sich aber nicht um Jainas, sondern um Brahmanen handelte, die der jainistischen Religion überhaupt kein Interesse entgegenbrachten.[83] Bei den von Person zu Person und möglicherweise auch von Situation zu Situation unterschiedlich ausgefallenen Versuchen, den jeweiligen Ritualakten und Requisiten eine religiöse bzw. kulturelle Bedeutung zuzuschreiben, machten die Akteure von einem breiten Repertoire gemeinindischer und regional verbreiteter Theoreme und Episoden Gebrauch, wobei einige, mit jainistischen Konzepten schwer synthetisierbare Segmente dieser kulturellen Semantik (wie die Opferidiomatik oder Sexual- und Schöpfungsmetaphern) offenbar vermieden wurden.[84]

Die dabei applizierte Bedeutungszuweisung speist sich aus Quellen oder Praktiken, die anderen sozialen Kontexten zuzuweisen sind, wobei es allerdings zu gegenseitigen Überlagerungen kommen kann: Das Ritual etwa kann didaktische Sequenzen integrieren, und die Ritualtexte können ihrerseits die tatsächliche Ritualperformanz in das Medium der Lektüre verlegen.[85] Wichtig ist dabei, daß diese Bedeutung den Akten nicht *ab initio* zukommt und dies zumindest im

---

79 Vgl. Humphrey/Laidlaw 1994, S. 191.

80 Humphrey/Laidlaw 1994, S. 199.

81 Vgl. Humphrey/Laidlaw 1994, S. 20.

82 Vgl. Humphrey/Laidlaw 1994, S. 201.

83 Vgl. Humphrey/Laidlaw 1994, S. 123.

84 Vgl. Humphrey/Laidlaw 1994, S. 204–205.

85 Die derzeit zu verfolgende Genese einer Internetritualistik markiert hier noch eine weitere Komplexitätssteigerung.

Falle der Kinder anscheinend gar nicht möglich ist, weil die Differenzierung zwischen Zeichen und Symbol allem Anschein nach erst ontogenetisch konstruiert werden muß: Wie Christina Toren für ein Ritual auf den Fiji-Inseln aufgezeigt hat, ist die Genese einer symbolischen Perspektive auf zunächst zeichenhaft gedeutete Ritualvorgänge - etwa die Erkenntnis, daß materielle Objekte und sinnliche Handlungen eine ‚tiefere' Bedeutung haben sowie räumliche Anordnungen soziale Statusbeziehungen symbolisieren - an Lern- und Entwicklungsvorgänge gebunden, die mehrere Stadien umfassen und sich bis ins zweite Lebensjahrzehnt hinziehen.[86]

Der Hinweis auf die unterschiedliche Wahrnehmung von Ritualen bei Kindern und Erwachsenen weist wieder auf die zu Beginn dieses Aufsatzes angesprochenen Kohärenz- und Kontinuitätsprobleme zurück.[87] Die hier angeschnittene Problematik von religionswissenschaftlicher Repräsentation und religiöser Reproduktion sollte auf der Objektebene noch durch zahlreiche Beispiele und Praktiken vertieft werden. Wenn in diesem Aufsatz allerdings die Frage der religionswissenschaftlichen Begrifflichkeit im Vordergrund stand, so weiß sich das den Arbeitsinteressen des Jubilars verbunden, und aus den einleitend genannten Gründen ist es mir eine besondere Freude, einigen im Rahmen der hier angerissenen Problemkomplexe relevanten Begriffen und Entwicklungen gerade in dieser Festschrift nachgegangen zu sein.

Literatur

Assmann, Jan 1992. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München.

Berg, Eberhard/Martin Fuchs (Hgg.) 1999. Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. (= Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1051).

Chomsky, Noam 1965. Aspects of the theory of syntax. Cambridge Mass.

Clancy, Patricia M. 1986. The acquisition of communicative style in Japanese, in: Schieffelin/Ochs, S. 213-250.

Clifford, James/George E. Marcus (Hgg.) 1986. Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkely/Los Angeles/London.

Coseriu, Eugenio 1988. Sprachkompetenz, Grundzüge der Theorie des Sprechens, bearbeitet und hg. von Heinrich Weber. Tübingen (UTB für Wissenschaft; Uni-Taschenbücher 1481).

Erny, Pierre 1995. Ethnologie de l'éducation. Paris (1. Auflage 1981).

Festinger, Leon 1957. A Theory of Cognitive Dissonance. Stanford.

Festinger, Leon/Henry W. Riecken/Stanley Schachter 1956. When prophecy fails. Minneapolis.

---

86 Vgl. Toren 1993.

87 Die Religionswissenschaft ist dabei mindestens ebenso erwachsenenfixiert wie androzentrisch.

Fuchs, Martin/Eberhard Berg 1999. Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, in: Berg/Fuchs 1999, S. 11–108.
Gebauer, Gunter/Christoph Wulf 1998. Spiel – Ritual – Geste. Mimetisches Handeln in der sozialen Welt. Reinbek.
Geertz, Clifford 1993 (= 1973). The Interpretation of Cultures. Selected Essays. Hammersmith/London.
Gladigow, Burkhard 1988. Religionsgeschichte des Gegenstandes – Gegenstände der Religionswissenschaft, in: Religionswissenschaft. Eine Einführung, hg. von Hartmut Zinser. Berlin, S. 6–37.
Grom, Bernhard 1992. Religionspsychologie. München/Göttingen.
Grundmann, Matthias (Hg.) 1999a. Konstruktivistische Sozialisationsforschung. Frankfurt a.M. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1429).
Grundmann, Matthias 1999b. Dimensionen einer konstruktivistischen Sozialisationsforschung, in: Grundmann 1999a, S. 20–34.
Holm, Nils G./Jacob A. van Belzen 1995. Sundén's role theory : an impetus to contemporary psychology of religion. Åbo (Religionsvetenskapliga skrifter 27).
Holzkamp, Klaus 1993. Lernen. Subjektwissenschaftliche Grundlegung. Frankfurt a.M./New York.
Humphrey, Caroline/James Laidlaw 1994. The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship. Oxford.
Hurrelmann, Klaus/Dieter Ulich (Hgg.) 1991. Neues Handbuch der Sozialisationsforschung, 4., völlig neubearbeitete Auflage. Weinheim/Basel.
Kanga, Maneck Fardunji 1960. Čītak Handarž ī Pōryōtkēšān. A Pahlavi Text edited, transcribed and translated into English with Introduction and A Critical Glossary. Bombay.
Krah, Hans 20012. Kohärenz, in: Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, hg. von Ansgar Nünning. Stuttgart/Weimar, S. 316.
Lang, Bernhard 1998. Rolle, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, hg. von Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Karl-Heinz Kohl. Stuttgart/Berlin/Köln, S. 460–476.
Lave, Jean/Etienne Wenger 1999 (= 1991). Situated Learning. Legitimate peripheral participation. Cambridge.
Liebau, Eckart 1997. Generation, in: Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie, hg. von Christopf Wulf. Weinheim, Basel, S.295–306.
Luhmann, Niklas 1987 (= 1984). Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a.M. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 666).
Michaels, Axel 1998. Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart. München.
Ochs, Elinor 1986. Introduction, in: Schieffelin/Ochs, S. 1–13.
Parkin, David 1992. Ritual as spatial direction and bodily division, in: Understanding Rituals, hg. von Daniel de Coppet. London, S. 11–25.
Piatelli-Palmarini, Massimo (Hg.) 1980. Language and Learning. The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky. Cambridge/Massachusetts.
Schalk, Peter 1995. Hur barn lär sig att utföra den buddhistiska riten „blomstergåvan“, in: Föreningen lärare i religionskunskap Årsbok 27, S. 85–108.
Schieffelin, Bambi B./Elinor Ochs (Hgg.) 1986. Language Socialisation Across Cultures. Cambridge (Studies in the Social and Cultural Foundations of Language 3).
Stausberg, Michael 1998. Textrezeption und Sinnproduktion. Zur Bedeutung der Philologie für die zarathuštrische Religionsgeschichte, in: Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte 13, S. 333–344.

Stausberg, Michael 2000. Sozialisation/Erziehung, in: Metzler Lexikon Religion. Gegenwart - Alltag - Medien 3, hg. von Christoph Auffarth, Jutta Bernhard und Hubert Mohr. Stuttgart/Weimar, S. 327–334.

Stausberg, Michael 2001. Die Religion Zarathushtras. Geschichte - Gegenwart - Rituale 1. Stuttgart/Berlin/Köln.

Stausberg, Michael 2002. Die Religion Zarathushtras. Geschichte - Gegenwart - Rituale 3. Stuttgart/Berlin/Köln.

Stolz, Fritz (Hg.) 1997. Homo naturaliter religiosus: gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? Bern/Berlin/Frankfurt a.M./New York/Paris/Wien (Studia religiosa Helvetica: Jahrbuch 3).

Sundén, Hjalmar 1971[5]. Religionen och rollerna : ett psykologiskt studium av fromheten. Stockholm (1. Auflage 1959).

Thornton, Robert J. 1988. The Rhetoric of Ethnographic Holism, in: Cultural Anthropology 3, S. 285–303.

Toren, Christina 1993. Sign into symbol, symbol as sign: cognitive aspects of a social process, in: Cognitive aspects of religious symbolism, hg. von Pascal Boyer. Cambridge, S. 147–164.

Treml, Alfred K. 1995. Lernen, in: Einführung in Grundbegriffe und Grundfragen der Erziehungswissenschaft, hg. von Heinz-Hermann Krüger und Werner Helsper. Opladen, S. 93–102.

Versnel, Henrik Samuel 1990. Inconsistencies in Greek and Roman Religion I. Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism. Leiden/New York/Kopenhagen/Köln (Studies in Greek and Roman Religion 6).

Wenger, Etienne 1998. Communities of practice. Learning, meaning, and identity. Cambridge.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 620-650

Features of Pre-Christian Inauguration Rituals in the Medieval Swedish Laws

BY OLOF SUNDQVIST

Sveær egho konong at taka ok sva vrækæ

The purpose of this contribution is to discuss problems of religious continuity and change in Viking Age and medieval Sweden, with a particular focus on investiture ceremonies and rituals connected with rulership.[1] I shall first outline some aspects of the conversion. Then I shall present the main sources, i.e. the medieval Swedish provincial laws and review some previous interpretations of these. I shall further investigate whether these laws may reflect aspects of pre-Christian rulership rituals, by comparing them (when available) with more direct sources referring to pre-Christian conditions, such as Old Norse literature, Eddic and Skaldic poetry, runic inscriptions, place names and archaeological finds. Finally the circumstances that influenced the developments are noted, particularly from a political point of view.

The conversion

The process of the conversion in Scandinavia has been debated. There are some scholars who emphasise that it involved a dramatic change of ideology. In a 1989 article the historian of religions Gro Steinsland writes: "Konfrontasjonen og striden mellom representanter for gammel og ny samfunnsorden ble utkjempet på et ideologisk plan som en strid mellom ulike religionsformer". According to Steinsland the people were conscious of living in a dramatic time of profound changes.[2] The historian Thomas Lindkvist also accentuates the aspect of change.

1 Cf. Sundqvist 2000, pp. 282–305.

2 Steinsland 1989, p. 210. Also Helge Ljungberg stated that the transition period was antagonistic, and society was convulsed by great religious struggles. Ljungberg 1938.

He states, for instance, that there was a clear discontinuity of religious legitimacy in the development from pre-Christian rulership to Christian kingship.[3]

Other scholars emphasise the continuity aspect. In a publication made within the framework of the project *Sveriges kristnande*, Anders Hultgård states:

> The shift in official religion that occurred when Christianity replaced ancient Scandinavian tribal religion implies a clear rupture in a continuous cultural and religious development. However, the rupture in such a process is never total; some sort of continuity will always exist, at least during the centuries following the introduction of a new religion and culture.[4]

In the same vein, the Danish historian of religions Jens Peter Schjødt argues that some elements of the old religion and culture persisted during the medieval period, such as myths, honour, family, the system of classification of semantic categories. The old gods were transformed into characters in heroic legends or into demons and sorcerers.[5]

In my opinion the conversion of Sweden was no sudden event. Since the first known mission at Birka in the 9th century, led by Ansgar, Christians and heathens probably lived side by side, in some places up to at least the end of the 11th century or even the beginning of the 12th century. During this period of cultural encounter, aspects of religious syncretism and acculturation developed. The establishment of Christianity on an official level implied not only a change of religion, mentality and culture but also structural, ideological and organisational changes. It seems as if the continuity aspects take different manifestations, at least up to the 13th century, although they were set in a new Christian context. They also appear on an official level of society, for instance in ceremonies connected with rulership.[6] In what follows I will give some concrete examples of this development. We must therefore turn to the medieval Swedish laws.

---

3 Lindkvist 1996.

4 Hultgård 1992, p. 100. Aspects of cult continuity were early observed. E.g. M. Olsen 1926. The notion of cult site continuity was critically considered by e.g. Ljungberg 1938 and O. Olsen 1966. For some theoretical reflections and a phenomenological treatment of the concept cult continuity, see Hultgård 1992, pp. 49–56.

5 Schjødt 1989.

6 Sundqvist 2000.

Investiture of rulers in the legal texts

The oldest preserved Swedish law, *Äldre Västgötalagen* (c. 1225) says:[7]

> Svear have the right to take and also reject the king. He shall travel with hostages down to Östergötland. Then he shall send men here to *All Göta Thing*. Then the lawman shall appoint hostages, two from the southern part of the land and two from the northern part of the land, then he shall send four other men from the land with them. They shall go to Junabäck to meet him. The hostages from Östergötland shall follow him there and they shall witness that he has come into their land in accordance with their law. Then *All Göta Thing* shall be gathered to meet him. When he comes to the *thing*, he shall swear to be faithful to all Götar, and not break the right law of our land. Then the lawman shall first deem him king and then the others whom he asks about that. The king shall then give peace to three men who have not done outrage.[8]

Four factors are implicitly mentioned in this passage: the taking of a king, the ritual journey (*Eriksgata*), the deeming as king at *All Göta Thing* (including the oaths) and the right to depose the king or reject a pretender to the kingship. The law emphasises that the Svear had the right and responsibility (OSw *ægha*) to take and reject the king/pretender.[9]

The two words OSw *taka* and *døma* are two links in the investiture ceremony of kings. They also occur in *Upplandslagen* (1296) as two separate aspects:[10]

> I. Now the lands need to elect a king. Then should the three folk-lands first take the king. That is Tiundaland and Attundaland and Fjädrundaland. The lawman of Uppland shall first deem him king at Uppsala. Thereafter the other lawmen [should deem him king] one after another: Södermännen's, Östgötar's, Tiohärad's, Västgötar's, Närkingar's and Västmännen's. They have the right to deem him to crown and kingdom, to reign the lands and rule the realm, to strengthen the law and maintain the peace. Then he is deemed to Uppsala Öd.

---

7 There is one manuscript B 59 to *Äldre Västgötalagen*, dating back to 1280. It is a copy of an older prototype. There are fragments of this law in manuscripts dating from c. 1250.

8 *Sveær egho konong at taka ok sva vrækæ. han skal mæþ gislum ovan fara ok i. östrægötland. þa skal han sændi mæn hingæt til aldragöta þings. þa skal laghmaþær gislæ skiptæ. tua sunnan af landi. ok tua norþæn af lanþe. siþan skal aþra fiuræ mæn af landi gæræ med þem. þer skulu til iunæbækær. motæ faræ. Östgöta gisla skulu þingat fylgiæ ok vittni bæræ at han ær sva inlændær sum lægh þerræ. sigiæ. þa skal alþragötæ. þing i gen hanum næmnæ þa han til þings kombær þa skal han sic allum götom trolekæn sværiæ at han skal eigh ræt lægh a landi varu brytæ. þa skal lagmaþær han fyrst til konungs dömæ ok siþen aþrir. þer. ær han biþar. Konongær skal þa þrim mannum friþ giuæ þem ær eig hava niþingsværk giort. ÄVgL* R 1, SSGL 1, pp. 36f.

9 The verb *ægha* is translated "have the right to, shall, ought to, bound to, obliged to". Schlyter 1887, pp. 766–768. OSw *taka* "take, choose, designate". Ibid., pp. 633–636. OSw *vræka* "dethrone the king" or "reject a candidate". Ibid., p. 726. Cf. Holmbäck & Wessén 1979 (1933–46) Vol. 5, pp. 117–119.

10 *Upplandslagen* exists in five manuscripts from the second half of the 14th century.

II. Now he shall ride the *Eriksgata*. They shall follow him and give him hostages and swear him oaths. And he shall promise to hold their law and swear them peace. From Uppsala they shall follow him to Strängnäs. ... Svintuna ... Holaved ... Junabäck ... Ramundeboda ... Uppbåga bro ... Östens bro ... back to Uppsala. Then this king has legally obtained the land and realm at Uppsvear and Södermän, Götar and Gutar, and all Smålänningar. Then he has ridden the right *Eriksgata*.

III. The archbishop and folk-bishops shall then consecrate him to the crown at Uppsala Church. Then he has full right to be king and wear the crown. Then he has right to Uppsala Öd and to *dulgadråp* and *danaarv*. Then he shall give fiefs to those who do him service. If he becomes a good king, then may God grant him long life.[11]

The law gives an extensive and general picture of the investiture. First the three folklands take the king. The law alternates between the verbs *taka* and *vælia*.[12] After the taking ceremony the lawman of Uppland deems him king at Uppsala. Thereafter the provincial lawmen do the same. It is not clear if these actions took place at Uppsala or at some provincial *thing* during the *Eriksgata*. The *Eriksgata* is described in detail. *Upplandslagen* has a factor that does not appear in *Äldre Västgötalagen*: the king is to be crowned by the archbishop and folk-bishops in the church of Uppsala.

Close to these descriptions of "taking" and "deeming" the king is also *Södermannalagen* (1327).[13] This law adds the important information that the taking of a king was performed at Mora (*a morum*), i.e. a place south of Uppsala (see further below). It is also mentioned that the council of all Sveariki (*alt swearikis raþ*) is gathered at Mora. The idea of an electoral college (cf. OSw *raþ*) also appears in *Magnus Erikssons Landslag*, dated to c. 1350.[14] It says that all the law-

---

11 *I. Nu þorfwæ land kunung wæliæ. Þa skulu þry folkland fyrstu kunung takæ. þæt ær tyundæ land ok attundæ land. ok fiæþrundæ land. vpplandæ laghman. a han wiþ upsalir. fyrst til kununx. dõmæ þær næst hwar laghmaþær æptir aþrum. Suþærmannæ. östgiötæ. tyu hæræþæ. wæstgiõtæ. nærikiæ. ok wæstmannæ. þer aghu han til krunu. ok kununx dõmis skiliæ. landum raþæ. ok riki styræ. lagh at styrkiæ. ok friþ haldæ. þa ær han dõmbdær til upsælæ õþæ. — II. Nu a han erix gatu riþæ. þe aghu hanum fylghiæ. ok agu þe hanum gislæ sættiæ. ok eþæ swæriæ. ok han a þem lagh at giwæ. ok friþ at swæriæ. aff upsalum þa aghu þe hanum fylghiæ ok til strænginæs. ... til upsalæ. þa ær þæn kunungær til land ok rikis laghlikæ komin mæþ upsweum ok suþærmannum. giõtum ok gutum. ok allum smalændingium. þa hawær han riþit rættæ erix gatu. — III. Þa a han aff ærki biskupi. ok lybiskupum. til krunu wighiæs .i. upsalæ kirkiu. siþæn ær han skyldughær kunungær wæræ ok krunu bæræ. þa aghær han upsalæ õþæ ok dulghæ drap. ok danæ arff. þa ma han þiænistumannum sinum læn giwæ. Værþær han goþær kunungær. Þa lati guþ han længi liwæ. UL* Kg 1, SSGL 3, pp. 87–89. For commentaries on this passage, see Holmbäck & Wessén 1979 (1933–46) Vol. 1, pp. 52–54.

12 *Vælia* is regarded as a young word and influenced by the canon-law concept of *electio*. Cf. Olivecrona 1942. Hellström 1971.

13 *SdmL* A-codex, Kg I, SSGL 4, p. 47. There are two important manuscripts of this law, hsA and hsB.

14 *MEL*, Kg 4, SSGL 10, p. 7.

men from the provinces shall meet at Mora, bringing twelve men from each OSw *laghsagha* "law-district". It appears that an electoral college is meeting to choose the king. The ceremony where the Svear take the king has at this date been abandoned.

The election at Mora is described in *Erikskrönikan* (*Rimkrönikan*), dated to 1320–1350 but preserved only in 15th century manuscripts,[15] *Kristoffers Landslag* (1442)[16] and Olaus Magnus (1555)[17]. In a notation from 1434 it intimates that each royal election was documented by an inscription on a little stone that was placed upon the Mora stone.[18] According to a picture in Olaus Magnus' book the king was lifted up onto the stone (fig. 1). This is also attested in written documents.[19] There is a house, built in 1770, which contains *Mora stenar*. Nine stones are preserved, two of which may be genuine documentation stones.[20]

The stone of Mora was probably moved from its ancient site in the second half of the 15th century. Gustav Vasa investigated, but could not find it.[21]



Fig. 1. Olaus Magnus. Mora rock [Olaus Magnus 1971, p. 243].

15 See Holmgren 1937a, p. 4.

16 *KrL*, Kg III, SSGL 12, p. 14.

17 See note 69 and 74 below.

18 The notary public made a notation regarding the "investiture stone" of Erik of Pomerania, which was placed on the Mora rock. See Holmgren 1954, p. 5.

19 In the notations of *Vadstenadiariet* the elevation of King Kristoffer on the Mora rock 1441 is mentioned. Holmgren 1937b, p. 21. See also *Libellus Magnipolensis*, SRS III: 1, p. 196. Cf. Rosén 1939, pp. 384f. See also Olaus Magnus in note 69 and 74.

20 Cf. Holmgren 1954. Liedgren 1956–78. Lönnerholm 1993a; 1993b.

21 Holmgren 1954. Liedgren 1956–78. Olsson & Berglund 1993.

Previous interpretations and evaluations of the laws

There has been a great debate about these texts among medieval historians, legal historians and some church historians. Historians of religions have only rarely contributed to it.

In the first half of the 20th century there was a consensus that parts of the ceremony described in the laws were ancient and perhaps even pre-Christian.[22] It was suggested that the ceremony originally involved the folklands, maybe only Tiundaland and Attundaland. Mora field is located on the border between these folklands. It was discussed where the act of deeming originally took place, at the field of Mora in connection with the taking ceremony or at the *thing* of Uppsala. Gustaf Holmgren argued that the ceremony was split into two parts: the taking ceremony, where the king was elevated on the rock, was connected with an ancient initiation ceremony. During this "rite of passage" the king received his symbols of dignity and his honour name from the Svear. The deeming and the oaths were considered a legal act made at the *thing* of Gamla Uppsala and the other *lands-things* during the *Eriksgata*. Gradually during the 14th century the procedure was changed and the entire rite was performed at Mora.[23]

Jerker Rosén rejected Holmgren's opinion and stated that both the taking and the deeming ceremony were performed at Mora from the beginning. The expression *taka* was just a general designation of the entire ceremony; the deeming act, which was done in immediate connection with the lifting onto the rocks, and the oaths, were the most important and genuine parts of these ceremonies.[24]

The legal historian Karl Olivecrona was inspired by Holmgren's religious interpretation. He argued that the word *døma* had a different meaning during the Early Middle Ages than today.[25] It implied a pagan ritual with a "magical character" linked with Germanic sacral kingship. The actions aimed at trans-

---

22 E.g. Holmgren 1933; 1937a; 1937b. Rosén 1939. Olivecrona 1942. The same opinion has been repeated more recently. See e.g. Vestergaard 1990.

23 Holmgren 1937a; 1937b. Cf. Lindqvist 1936, pp. 94 f.

24 Rosén concludes: "Redan av lagtexterna syntes framgå, att det var i ceremonien i samband med dömandet som Mora sten haft sin betydelse. ... Av de ceremonier, som enligt landslagarna skulle föregå utväxlingen av eder, är endast lagmansdomen ursprunglig. Ur denna har omröstningsproceduren utbildats. En logisk konsekvens härav är, att det är lagmansdomen, som knutit valet till den gamla platsen, Mora äng. I de berättande källorna framhäves genomgående upphöjandet på Mora sten såsom det väsentliga momentet på denna plats. Det kan icke råda något tvekan om, att denna ceremoni står i direkt samband med lagmansdomen". J. Rosén 1939, pp. 383, 385.

25 Olivecrona 1942.

forming the pretender into a king, i.e. at endowing the candidate with the qualities necessary for kingship. The act of *døma* was characterised as a form of "verbal magic", with three separate factors: The candidate was "deemed king"; "deemed to crown and kingdom"; "deemed to reign the lands and rule the realm".

Much attention was paid to Olivecrona's study, not only in Sweden, but also abroad.[26] Some scholars were critical.[27] Hans Kuhn showed that the "very old magic deeming ritual" was based on young texts. The formula in *Upplandslagen*, for instance, contained late words and expressions. *Døma* should not be translated in terms of a magical act, but as "urteilen, richten". "Es ist ein Urteil, was die Gesetzessprecher geben." The act of deeming was connected with the federation of provinces and was thus a late phase in the history of the Svear. The taking ceremony, on the other hand, was considered ancient.[28]

In the most recent debate a sceptical attitude prevails concerning the value of the medieval laws as sources for pre-Christian matters. Legal historians have argued that the Swedish medieval laws have nothing to say about culture before 1100.[29] According to Elsa Sjöholm there never were two different legal systems in medieval Northern Europe, the one Germanic and the other ecclesiastical: all laws derived from Christianity, influenced by both Roman law and the Mosaic law. It is therefore impossible to use this material when studying the society that existed before the laws were written down.[30]

Sjöholm thus argues that *Upplandslagen*'s description of the investiture of kings only can be considered as contemporary with the time when the law was written down, i.e. 1296.[31] The rules of election in these laws were novel and not built on tradition; that is, they were nothing but a propaganda myth, created in a situation where the sons of Earl Birger were claiming the sovereignty in the face of clerical power.[32]

---

26 In 1947 it was translated into German. Olivecrona 1947. E.g. J. O. Plassmann followed Olivecrona. Plassmann 1954, pp. 87-89.

27 Olivecrona's opinion about the meaning of OSw *døma* has been criticised from a linguistic point of view by Ejerfeldt 1971, p. 165. Hellquist gives following etymology of Sw *dom*: "tillstånd, förhållande, sak, ting, beslut, utslag, dom, domstol, domsrätt, myndighet", while he explains *döma* as derrived from *dom*. The element *-döme* is regarded as "myndighet, även om det underlydande området" and it may be derived from *dom*. Hellquist 1957 (1922), pp. 149, 171. Cf. Holmbäck & Wessén 1979 (1933–46) Vol. 5, p. 120.

28 Kuhn 1971 (1944), pp. 406–409.

29 Sjöholm 1988, p. 50. See also Sjöholm's literature.

30 Ibid., pp. 15f.

31 Ibid., pp. 50, 206f.

32 Loc.cit.

The historian Peter H. Sawyer has an opinion similar to Sjöholm regarding the ceremony at Mora: "It has been convincingly argued that this 'ancient custom' was in fact invented immediately following the election in 1319 of Magnus Eriksson, then three years old, as king of the Swedes". Sawyer also states: "There is no reliable evidence for pre-Christian inauguration rituals in Scandinavia".[33]

In my opinion we cannot accept Olivecrona's speculations about an ancient magical ritual associated with the ceremony of *døma*.[34] The problematic concept of magic may theoretically be defined as something separate from religion.[35] Such a definition cannot, however, be applied to these materials. Other scholars tended to distinguish too sharply between legal and religious ceremonies[36], but such a distinction usually has no application to ancient societies. Even modern societies have legal rituals.

Sjöholm's position is not acceptable either.[37] Her weakness lies in not taking into consideration the strength of oral traditions in illiterate societies and in rejecting the idea that the law may consist of several strata of materials. The verse-formula in *Upplandslagen*, for instance, may reflect a period of oral tradition. In her study Sjöholm also disregarded the Icelandic sources, runological and archaeological evidence, which all must be taken into account when discussing the laws' validity for the period before 1100. In my opinion medieval laws cannot be categorically discarded as sources for pre-Christian religion and culture.[38] They include oral traditions reaching back to the Viking Age, which have been reinterpreted and reworked when being rendered into written texts.[39] This is no reason, however, to dismiss them altogether.

The investiture ceremony in the laws should not, therefore, as intimated by for instance Sawyer, be regarded *a priori* as solely Christian. There is actually evidence indicating that aspects of it have ancient structures. If these ideas are incompatible with medieval Christian ideas and sometimes are even in contravention of canon law, there is nothing preventing us from regarding them as old

33 not Sawyer 2001.

34 Olivecrona stated: "I hednisk tid har måhända ett offer förättats. Ytterligare kan tilläggas, att dömandet enligt allmän germansk sed åtföljts av menighetens bifallsrop och vapengny". Olivecrona 1942, p. 11.

35 On the complicated discussion about religion and magic, see e.g. Middleton 1987, pp. 82f. Hultgård 1998, p. 725.

36 E.g. Holmgren 1937a; 1937b.

37 E.g. Lindkvist 1996, p. 226. Brink 1996a, pp. 49f.

38 Brink has presented evidence of pre-Christian legal traditions in Sweden. Brink 1996a; 2001MS.

39 Cf. Sundqvist 2000, pp. 36–38.

notions. Hence we must scrutinise some individual factors in the inauguration in these laws and turn to the testimony of other sources.

To "take" and "depose" the king

The selection of suitable candidates was fundamental to the taking of the king. But the expression "taking (OSw *taka*) a king" probably refers to the concrete act whereby the candidate was lifted up onto a rock, a shield or seated in a chair at the assembly. The opposite was the ceremony whereby a ruler was "thrown off" the stone (OSw *vræka*), i.e. when he was rejected or deposed.[40]

In the early medieval period, offices other than the kingship had a similar investiture procedure. Even the Church used such a ceremony when appointing bishops. The taking of bishops occurs in *Äldre Västgötalagen*:

> *En biscup skal taka. þa skal konongær allandæ at spyriæ huarn þer uiliæ hava han skal bonþæ sun væræ.*[41]

As this system of "taking" the bishop was in contravention of canon law, we may assume that it was rooted in ancient customs.[42] In *Hälsingelagen* we read that the lawman was "taken",[43] and in *Upplandslagen* the same is said about the judge.[44] *Östgötalagen* has similar expressions regarding priests.[45]

This ceremony was not exclusively Swedish.[46] It also appears in texts referring to early Christian kings in Norway. Snorri states in *Óláfs saga Tryggvasonar* ch. 51 that in Trondheim, at the general assembly, Olaf Tryggvason was taken as king (*til konungs tekinn*) over all the land, as Harald Finehair had been.[47] In *Hirdskraa* (c. 1270) there is a ceremony called ON *konungstekja*.[48] It was separated from the other aspects of the investiture. After the "taking as king" (*skall til konungs taka*) the candidate was regarded only as an ON *konungsefni* "the makings of a king", that is, "candidate" or "pretender". According to several traditions the Danish kings were taken from the royal kin at the *thing* at Viborg. As in Sweden the king was lifted up onto a stone at *Danærigh* (*Danærygh*,

---

40 Cf. Holmgren 1937b. Olivecrona 1942.

41 E.g. *ÄVgL* R 2, SSGL 1, 37.

42 Cf. Hellström 1971, pp. 245–247, 393–395

43 *Nu skulu laghmæn takas ... . HL þingmalæ*, I, SSGL 6, p. 85.

44 *UL* R1, SSGL 3, p. 258.

45 *ÖgL* Kk 4, SSGL 2, p. 5.

46 Cf. Hoffmann 1976. Schneider 2001, p. 143.

47 *Hkr* I, ÍF 26, p. 299. Cf. *Flateyjarbók* I, pp. 239–241. *Hkr* III, ÍF 28, pp. 9, 210, 396.

48 *Hirdskraa*, NGL II, pp. 395f.

Danærugh), where he also was given his royal name.[49] A similar custom is found in sources referring to medieval Europe. In Kärnten, for instance, the duke was placed on a stone during inauguration. Johannes von Viktring wrote in 1330: "the prince stands on the stone, holding a naked sword".[50]

Classical sources, going back to much earlier date, refer to similar ceremonies. Ammianus Marcellinus reports about Julianus ("Julian the Apostate") in Gaul in the year 360: "Then, being placed upon an infantryman's shield and raised on high, he was hailed by all as Augustus and bidden to bring out a diadem".[51] Similar customs are attested among Gothic peoples. According to a propaganda letter written by Cassiodorus, King Vitigis was raised on a shield among the swords of battle in the ancestral way.[52]

It is possible to detect the ritual of "taking" the ruler in sources referring to pre-Christian Scandinavian conditions too. In *Haralds saga gráfeldar*, ch. 5, Snorri described how the pagan Earl Håkon in Norway was "taken" as earl and chieftain over the host:

þá tóku þeir til jarls ok hǫfðingja yfir liðit Hákon, son Sigurðar jarls.[53]

Snorri explicitly used the verb ON *taka*. We must, of course, be careful with Snorri when he refers to ancient periods, especially when he fails to support his statements with skaldic stanzas. But in fact Tacitus also tells us: "They [Germanic people] take their kings on the ground of birth, ...".[54] The verb *sumere* "take" may have some accuracy in this phrase, as Tacitus could equally well have used the verb *eligere*.[55]

There is evidence referring to pre-Christian Svetjud, too. The U-version of *Hervarar saga* states that Blotsven was taken as king over all Svetjud:

---

49 *Videntes autem Jutones Dan strennuum uirum et fortem et uirtuosum duxerunt eum ad lapidem, qui dicitur Danærigh, posueruntque eum super lapidem, inponentes ei nomen regis ...* . *Chronicon Lethrense* II, 45. *Lecturi regem veteres affixis humo saxis insistere suffragiaque promere consueverant, subiectorum lapidum firmitate facti constantiam ominaturi. Quo ritu ... rex creatus ...* . Saxo 1.2.1. *huilcken vdvelgelse skeede udi Judland hos en stor Steen paa den Hede som effter den Hendelse er kaldet Danerliung.* Hvitfeldt I, p. 3. Cf. Hoffmann 1976, pp. 170–190.

50 *... princeps stans super lapidem, nudum in manu gladium habens, ...* . Quoted from Graber 1919, p. 91.

51 *Impositusque scuto pedestri, et sublatius eminens, nullo silente, Augustus renuntiatus, iubebatur diadema proferre, ...* . Ammianus Marcellinus 20: 4, 17. Transl. Rolfe.

52 *unde auctori nostro gratias humillima satisfactione referentes indicamus parentes nostros Gothos inter procinctuales gladios more maiorum scuto subposito regalem nobis contulisse praestante domino dignitatem, ut honorem arma darent, cuius opinionem bella pepererant.* Cassiodorus, *Cassiodori Senatoris Variae*, X: 31. Ed. Mommsen, p. 318.

53 *Hkr* I, ÍF 26, p. 207.

54 *Reges ex nobilitate ... sumunt. Germania* ch. 7.

55 Cf. Å. V. Ström 1975, p. 265.

... *var Sueirn þa til kongs tekinn yfir alla Suiþiod.*[56]

Of course this passage must be treated with caution since it is probably a late addition to the original version of *Hervarar saga*.[57] It is, however, interesting that the term *taka* is used in this context.

The opposite act, of deposing (*vræka*) a king from office, occurs in sources referring to the pre-Christian period.[58] This ancient custom is probably being reported by Snorri in *Haralds saga ins hárfagra*, ch. 8, where he describes two petty kings of Naumadal. When they heard that King Harald was falling upon them, Herlaug went into a mound with eleven companions and a lot of food. He ordered the mound to be closed up. The other brother acted as follows:

> King Hrollaug went up on the mound on which the kings were wont to sit (*er konungar váru vanir at sitja á*). There he had a king's high seat prepared for himself, and seated himself on it. Then he had down pillows laid on the footstool where it was the custom of earls to sit. Thereupon King Hrollaug rolled himself down from the king's high seat (*ór konungsһásætinu*) and onto the earl's seat (*í jarlssæti*) and gave himself the title of "earl" (*jarlsnafn*). Then he went to meet King Harald and gave to him all his realm, offering to become his follower and informing him about the procedure he had taken.[59]

This custom whereby the king threw himself down from the high seat may correspond with *Äldre Västgötalagen*'s concept *vræka*.

A similar story occurs in *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum* ch. 15. It is older than *Haralds saga ins hárfagra* and perhaps Snorri was influenced by it when he wrote *Heimskringla*. *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum* narrates that King Hersir of Naumadal, mourned his dead wife. But as he could not kill himself in his capacity of king, he had to degrade himself to the office of *jarl*.

> *Ok hann fór þá á haug nekkvern ok veltisk fyrir ofan ok kvaðsk þá hafa velzk ór konungs nafni ok hengði sik síðan í jarls nafni, ...*
>
> Then he went up on a mound and rolled himself down from it and said then that he had rolled himself out of the king's name, and he hanged himself in the title of *jarl*, ...[60]

In connection to this passage the author of *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum* refers to the skaldic poem *Háleygjatal* composed by Eyvind Finnsson (*skáldaspillir*) in the 10th century. The stanzas mentioning this story are unfortunately lost today.

---

56 *Hervarar saga*. Ed. Jón Helgason, p. 160.
57 Cf. Sundqvist 2000, pp. 51, 165–167.
58 Similar ideas appear in sources from the Germanic area in general. Schneider 2001, p. 145.
59 *Hkr* I, ÍF 26, pp. 99f. Transl. Hollander.
60 *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum*, ÍF 29, p. 18.

Most likely these customs are ancient. However, similar judicial-ceremonial acts, so-called *acta contraria*, are known from Roman Law, and also in Christian contexts.[61]

Mora

Perhaps Snorri refers to the act of *vræka* when in the story about Lawman Thorgny and Olof Skötkonung he tells how five kings had been plunged (*steypa*) into a well at *Mula thing*. The Law-speaker Thorgny blamed the king for his unsuccessful policies, lack of energy and enterprise and inability to take advice from the assembly. This happened at the time when the assembly was gathered and the calendaric feast took place in Uppsala:

> But if you will not do as we say, we shall set upon you and kill you, and not tolerate from you lawlessness and hostility. That is what our forbears did: at the *Mula thing* (*á Múlaþingi*) they plunged five kings into a well because they were swelled up with the same arrogance as you show against us.[62]

This tradition also occurs in *Flateyjarbók*, according to which there were two kings, instead of five, who were plunged into the well at the *Mula thing* (*hafua suo gert hinir fyrri forelldrar uorir þeir steyftu tueimr konungum j æina kelldu a Mulaþinge ...*).[63] There are reasons to believe that the name used by Snorri and *Flateyjarbók*, ON *Múlaþing* was an Icelandic distortion of the name *Mora (thing)*, mentioned in the Swedish medieval laws.[64]

The gathering-place of Mora, in Lagga parish, Uppland, may be old. Its strategic location on the border between Tiundaland and Attundaland supports this assumption.[65] It was located on the water-route, *Långhundraleden*, which during the Late Iron Age could take ships from the Baltic Sea up to Uppsala. The element *mor-* in the place name *Mora* probably refers to swampy and marshy grounds.[66]

The original location of the Mora stone is debated. Some argue that it was identical with the rock at Morby, 1,5 km south-east of the house which contains *Mora stenar* (the museum). Other investigators suggest that it originally was situated at this house.[67] Between these places there is a well called *Nyckelkällan*.

---

61 Holmgren 1937b, pp. 24f. Olivecrona 1942, p. 18.
62 *Óláfs saga ins helga*, ch. 80. *Hkr* II, ÍF 27, p. 116. Transl. Hollander.
63 *Flateyjarbók* II, p. 84.
64 Sundqvist 2000, p. 89.
65 Liedgren 1956–78.
66 Strandberg 1993, pp. 42–47.
67 On different theories, see Berglund 1993a, pp. 6f. Olsson & Berglund 1993, pp. 20–26.

It has been related to the information in Snorri's text and *Flateyjarbók* (see above), i.e. the place where they plunged kings into a well.[68]

In his chronicle Olaus Magnus describes the Mora stone as a huge flat stone, from ancient times popularly called *Morasten*.[69] Stones or mounds seem to be important at ancient inaugurations in general.[70] In Old Norse sources referring to the pre-Christian period it is sometimes said that the high seat was placed on the mound. The expression *sitja á haugi* refers to rulers who exercise their power on a mound.[71] The term OSw *høgher* (< *haugr*) "(burial) mound", which appears in place-names, often denotes a central place.[72] It appears that the "*thing*-mound" often became a focal point for a district or territory, i.e. the assembly site for the congregation.[73] According to Olaus Magnus *Morasten* was surrounded by twelve smaller rocks.[74] Ancient *thing* sites were sometimes enclosed and protected by *vébǫnd* "holy bands".[75] Perhaps stones could have a similar function in such contexts. In such case they indicate an ancient structure at Mora.

Not far from Mora field is Söderby, in the parish of Danmark, where several bracteates recently have been discovered. They are presented by Karl Hauck in this book (see p. 275–295). Perhaps they indicate a cult place continuity which reaches back to the Migration Period. According to Anne-Sofie Gräslund Söderby was a powerful central place throughout Early Iron Age. There was a runic inscription (U 954) at this place. However it is now lost and only known from 17th century paintings. There were also burial-grounds, with mounds and stone arrangements dating from the Vendel Period and the Viking Age as well as graves with weapons. Gold and high-status objects dating from the Migration Period were also found at this site. At Edeby, close to Söderby, is a large burial mound, with a diameter of 29 m. located at a Late Iron Age burial field close to the Sävja ån.[76]

---

68 Lönnerholm 1993c.

69 ... *lapis ingens, & rotundus ... Morasten dictus ...* . [...] ... *super latum, & ingentem lapidem Rex electus stans, ...* . *Historia De Gentibus Septentrionalibus* I:31, p. 52; XI:45, p. 401. See also note 71.

70 Sundqvist 2000, pp. 289f.

71 de Vries 1970 (1956–57), §§ 246f.

72 Brink 1990, pp. 272–276; 1996b, p. 262.

73 Lindqvist 1936, pp. 3–17; Brink 1990, pp. 272–276; 1996b, p. 262; 2001MS. Sundqvist 2000, pp. 92–95.

74 ... *est lapis campestris amplus, ab incolis perpetuo tempore Morasten appellatus, in circuitu XII. continens lapides paulo minori forma humi firmatos ...* . [...]. *Historia De Gentibus Septentrionalibus* VIII:1, p. 243.

75 See e.g. *Egils saga*, ÍF 2, p. 154. *Frostaþings-Lov*. NGL I, pp. 127f. Cf. Holmgren 1929. de Vries 1970 (1956–57), §§ 243, 265. Berglund 1993b. Sundqvist 2000, p. 94.

76 Gräslund 1992. Cf. Wexell 1997.

In connection with Mora field there were two burial-grounds which after excavation have been dated to c. 1000 AD, one at the house (the museum) and one at Morby.[77] It should be noted that also the *thing* place at Viborg was associated with ancient graves.[78] The connection between assembly-places, sacred sites and graves is well-attested in Scandinavia.[79] The Danish assembly places Viborg, Lund and Ringsted, for instance, were old cultic sites.[80] Similar structures are also seen at places in Götaland where royal elections may have taken place.[81]

There is thus evidence to indicate that the acts of taking and deposing the ruler at Mora may display continuity from the Viking Age into the Middle Ages.

The "deeming" ceremony

According to the oldest laws, the act of "deeming" was separated from the "taking" ceremony. *Äldre Västgötalagen* intimates that the deeming was performed at each provincial *thing* during the *Eriksgata*. *Upplandslagen* is not clear concerning these matters. At any rate the lawman of Uppland deemed at Uppsala. In *Magnus Erikssons Landslag* there is a council or elective body that gathered at Mora *thing* to elect the king. The deeming ceremony may contain several rituals.

The ritual journey

The *Eriksgata* is mentioned in several medieval provincial laws.[82] As in Sweden, according to tradition the Danish king was deemed at the assembly of each province (*landsthinger*): Viborg, Lund, Ringsted and Odense.[83] He made a ceremonial journey to these places. According to *Hirdskraa* a kind of journey or procession was made in Norway too. On the day of the *Valthing* in Nidaros, the "pretender" went to church in the morning and sung hymns. He also approached the altar and received the blessing of the bishop. Then the candidate

---

77 Holmgren 1937a, p. 5. Olsson & Berglund 1993. Lönnerholm 1993c.
78 Hoffmann 1976, p. 185.
79 See e.g. M. Olsen 1926. Hoffmann 1976, p. 185.
80 Loc.cit.
81 See in particular Kaliff 1999, pp. 133–140.
82 On the Eriksgata, see Lindroth 1912. Holmgren 1933. Hasselberg 1956–78.
83 Cf. Hoffmann 1976; 1990.

went in a procession with crosses to the *thing*-place. At the assembly the ceremony was completed when the king was placed by the bishops and the secular magnates in the high seat and was given the signs of honour and the king's name.[84] The word *døma* is not used in this text. However, the ceremonies at the assembly-place may be compared with it.

The "Königsumritt" is not particularly Scandinavian.[85] Frankish kings made ceremonial journeys in the provinces of their realm in the 6th century.[86] According to Einhard, Merovingian rulers were taken in a chariot pulled by oxen aroundtheir realm to their residence and the assembly places (*palatium* and *publicum populi sui conventum*).[87] Later German kings made the circuit of the provincial assemblies. They were often elected in one place and crowned in another.[88]

The name *Eriksgata* is debated. Some scholars relate it to the processions made on St. Erik's feast-day.[89] It has also been associated with an oath-journey, Sw *edbekräftelsefärd*.[90] Some scholars agree upon the idea that the former element refers to the appellative **einríkr* (*eiríkr*) "alone (powerful) king, absolute king, autocratic king, in splendid isolation". The name consists of a composition of two elements. The first element *Ein-* (*En-*, *Æn-*) is derived either from the numeral *Ein-* "one", the adjective formation **Ein-* (< **aina*) "the allmighty, the absolute [ruler]", or the adverb **Ei-* (< **aiwa*) "always" (cf. Goth *aiw* "ever"). The latter element (*-rékr*, *-ríkr*) is derived from the adjective **rīkiaR* (cf. OSax *rîki*, OE *rīce*). The noun **ríkr* (Goth *reiks*) "ruler, prince" may be an early loan from Celtic. The name *Erik* is old. It is evidenced as a name in for instance OHG *Eeric*, *Erich*, *Ericus* from the 8th century. It also appears in the Danish Starup inscription (Dr 17) and in the Swedish Sparlösa inscription (Vg 119), both from the 9th century.[91]

84 NGL II, pp. 395f.

85 Cf. Hoffmann 1976, pp. 183–187; 1990, p. 138. Sjöholm 1988, p. 211. Schmidt 2001.

86 For references, see Schmidt 2001.

87 Einhard, *Karlsvita* ch. 1. Referred to by Hultgård 2001.

88 Hoffmann 1990, p. 138. Cf. Sjöholm 1988, p. 211.

89 E.g. Holmgren 1933.

90 E.g. Lindroth 1912.

91 Janzén 1947, pp. 68 f, 120f. Modéer 1964, p. 34. Elmevik 1982. Holmgren 1933, pp. 275f. Hasselberg 1956–78. Holmbäck & Wessén 1979 (1933–46) Vol. 1, p. 53. Hyenstrand intimates that the name *Erik* was a continental epithet for ruler. According to him, Erik could be related to the last element in the names Teoderik and Childerik etc. Erik was a "verbal symbol of sovereignty", which came in the wake of a new ideology. It orginated from the Herules and Goths. Hyenstrand 1996, pp. 119–123, 158. But the second element in Goth *Þiudareiks* is not identical with *erik*. It consists of a last element Goth *reiks* "ruler" and the name should be interpreted "folk-ruler". Hyenstrand's speculations based on modern reduced name forms must therefore be rejected.

The second element OSw *gata* is also old, and means either "journey" or "road".[92] The *Eriksgata* ceremony, as described in the medieval laws, should probably be regarded as a sign of the progress towards a state in Sweden, i.e. it should be dated to the 12th century at the earliest. After being taken as king by the Svear, according to *Äldre Västgötalagen* he travelled clockwise to each provincial assembly, from Uppland down to Västergötland, for the purpose of being deemed king. There is a clear political agenda in the description of *Eriksgata* (see below). During the Viking Age, on the other hand, before the Götar and the Svear were united, it is likely that the pretender could have been taken as king at Mora by representatives of Tiundaland, Attundaland, and Fjädrundaland.[93] At that time the *Eriksgata* might have concerned only the folklands in Uppland.[94]

Stefan Brink has observed some monuments erected at ancient *thing* sites along the route of the *Eriksgata* in the different provinces.[95] These places display a certain structure. Often they are connected to (*thing*) mounds and rune stones. Some of them have been *thing* places for the *hundare* (or *härad*). For instance *Aspa löt* in Ludgo parish, i.e. the *thing* place of *Rönö hundare* shows such a structure. It has a large mound called *Tingshögen*. Earlier there were also several rune stones in the vicinity, however today there are only two left (Sö 137 and 138) standing beside the ancient road. One of them (Sö 137) says:

Stæinn saRsi standr at Øpi a þingstaði, at þoru ver ...

This stone stands after Öpir on the thing place after Thora's man.[96]

A similar structure is visible at the *thing* place of *Siende hundare*, at Anundshögen, not far from Västerås, i.e. a place located in connection to the *Eriksgata*. According to a tradition,[97] the runic stone (U 793) at Ulunda in Tillinge parish, Åsunda härad, Uppland, was located at an old bridge or ford (*Ulunda vad*), where the *Eriksgata* went by. The runic stone (Vg 4) at Stora Ek, in Ek's parish, Vadsbo härad, Västergötland has a similar location close to the ancient road of the *Eriksgata*. Perhaps these monuments indicate that the *Eriksgata* mentioned in the laws existed already in the 11th century or earlier. It is possible, however, that this route was associated rather late with these ancient sites and connected to already existing roads.

92 Lindroth 1912, p. 130. Cf. Holmgren 1933, p. 276. Hasselberg 1956–78.
93 Cf. Liedgren, 1956–78.
94 Cf. Thordeman 1952, p. 309. Hasselberg 1956–78.
95 Brink 2000; 2001. MS.
96 Jansson 1987 (1963), p. 125.
97 See Brink 2000, p. 54.

The origin of the *Eriksgata* ceremony is thus uncertain. The Church probably introduced some types of processions in Scandinavia.[98] Similar pagan ambulatory rituals are, however, also attested.[99] According to an uncertain tradition rendered in *Flateyjarbók* Gunnar Helming made a ritual journey in Svetjud with a woman, perhaps a *gyðja*, and the image of Freyr.[100] The picture stones of Barshaldershed and Levide (c. 600–1100 AD) show ceremonies where individuals are pulled by horses in wagons.[101] Similar processions are seen on the tapestries from Oseberg in Norway (800) and Överhogdal in Härjedalen, Sweden (1100).[102] A ritual journey may be seen in the Old English runic poem (c. 800), where also the name/epithet *Ing* appears. The verse runs:

> Ing was first / among the East-Danes / seen by men, / until afterwards eastward / over the wave he departed; / his chariot ran after him / thus the Heardingas / called this hero.[103]

The name *Ing* may be interpreted as a royal epithet of the members in the Swedish Ynglinga family as well as a designation, a *heros eponymos*, **Ingwaz*, the divine ancestor of the *Ingaevones*, thus referring to a mythical being.[104] If we prefer the former interpretation, we have perhaps a vague parallel to the *Eriksgata*, i.e. a member of the royal family is making a ritual journey to different places.

It seems that images of the deities were also taken in procession during the pre-Christian period. The tradition about King Erik, preserved in *Hauks þáttr hábrókar*, states that the image of the god *Lytir* was pulled by draught horses on a wagon from the fields to the hall at Uppsala.[105] Tacitus tells us that the Germanic tribes worshiped "Nerthus, or Mother Earth (*id est Terram matrem*), and conceive her as intervening in human affairs, and riding in procession through the cities of men".[106] In a holy grove she had her consecrated chariot and only one priest (*sacerdos*) was allowed to touch it. Sozomenus mentioned that ceremonial processions existed among the Goths. The ruler Athanarich had a cult image brought on a wagon to the tints. He stated that all had to bring sacrifices

98 Hultgård 1992, p. 65.

99 Hultgård 2001.

100 Flateyjarbók I, pp. 337–339. Cf. de Vries 1970 (1956–57), § 322. Å. V. Ström 1975, pp. 162f., 280.

101 Nylén & Lamm 1987, pp. 102f.

102 Ibid., pp. 156f.

103 *Ing wæs ærest / mid East-Denum/ gesewen secgun, / oþ he siððan est / ofer wæg gewat; / wæn æfter ran / ðus Heardingas / ðone hæle nemdun.* Quoted from Turville-Petre 1964, pp. 170f.

104 Cf. Maier 2000, p. 417. Sundqvist 2000, pp. 147–149.

105 *Flateyjarbók* I, p. 579f. Cf. Sundqvist 2000, pp. 213f.

106 *Germania* 40. On this passage, see Hultgård 2001, pp. 438f.

to it.[107] It is obvious that the Church sometimes regarded some types of processions as pagan praxis. In the ecclesiastical law-book *Indiculus superstitionum et paganiarum*, we find the title *de simulacro quod per campos portant* in ch. 28 that is clear evidence for this idea.[108]

In my opinion, therefore, *Eriksgata* is a pre-Christian concept denoting the ritual journey of the **einríkr* "absolute ruler". It was part of the inauguration system and concerned the deeming of the ruler. According to the medieval laws the Eriksgata should be ridden deorsil/clockwise (OSw *rætsøles*), so as to emphasise the magico-religious character of this ritual.

The verbal ritual

The medieval investiture included the recitation of the formula, i.e. the utterance of the illocutionary (performative) speech-act attested in *Upplandslagen*:

Til krunu ok kununx / dõmis skiliæ. / landum raþæ ./ ok riki styræ. / lagh at styrkiæ. / ok friþ haldæ ./ þa ær han dõmbdær / til Upsælæ õþæ.

Olivecrona regarded this formula as very ancient.[109] Kuhn opposed this view, pointing to late words and expressions in the formula e.g. *kruna, kununxdømi* and *riki styræ*. None of these could be regarded as pre-Christian.[110] Kuhn is probably right, but it appears that parts of the formula existed during the period when the law was orally transmitted. Stylistic features such as alliteration, rhythm and rhyme point towards a more ancient prototype.[111] Still more ancient expressions are present, such as OSw *landum raþæ*. The verb ON *ráða* "reign, rule, govern, preside over" occurs in Eddic poetry. *Vǫluspá* 65 states: *sá er ǫllo ræðr* "he who rules over everything". It also appears in prose texts referring to a pre-Christian context. *Ynglingasaga*, for instance, tells about Jorund at Uppsala: *Hann réð þá lǫndum.*[112] Anyhow, the existence of the illocutionary formula connected to a pre-Christian investiture ceremony must be regarded as uncertain.

107 *Sozomeni Ecclesiastica Historia* VI, 37, 12–14. See Hultgård 2001, p. 439.

108 Hultgård 1992, p. 66.

109 Olivecrona 1942, pp. 10f., 24.

110 Kuhn 1971 (1944), pp. 408f.

111 Cf. Ståhle 1956–78. Critically considered by Utterström 1978. Cf. Sjöholm 1988.

112 *Hkr* I, ÍF 26, p. 46.

The handing over of insignia

According to Swedish provincial laws, signs of honour were given to the candidate in different investiture ceremonies.[113] *Upplandslagen* has the expression "deem to crown". *Äldre Västgötalagen* tells that the bishop at the investiture received a crosier and a ring from the king.

The existence of royal insignia in pre-Christian Scandinavian inauguration is debated. Erich Hoffmann states: "Before their conversion Norwegian kings did not have crowns but golden helmets ...".[114] Elisabeth Vestergaard is critical of this and says: "True, a saga relates that King Hákon the Good was easily recognized by his golden helmet, but this statement does not imply that the king's helmet of gold had a symbolic significance comparable to that of medieval crowns".[115] Vestergaard does not find any evidence of royal crowns, helmets, sceptres or rods in connection with pre-Christian inaugurations. She concludes her argumentation with: "insignia belong to the Christian Middle Ages and not to Viking times".

However, Vestergaard has failed to notice that the tradition about King Håkon's helmet not only appears in saga accounts, but also in the skaldic poem *Hákonarmál*, composed by Eyvind Finnsson (*skáldaspillir*) around the 960s. This relates Håkon's death at Fitje (*Fitjar*) in battle against the sons of Erik. The stanzas 3 and 4 run, in R. I. Page's translation:

> The men of Halogaland, the men of Rogaland / The killer of earls summoned to battle. / A good company of Norsemen followed the free-handed king. / The terror of the Danes stood in his bronze helmet (*stóð und árhjalmi*) / He threw off his armour, cast his mailcoat to the ground, / The commander of fighters, before he took to the battle. / He joked with his comrades - he was defending his land -/ That glad-hearted prince, clad in gilded helmet (*stóð und gollhjalmi*).[116]

Since the bronze helmet in st. 3 does not harmonise with the gilded helmet mentioned in st. 4, scholars have offered alternative interpretations. François-Xavier

---

113 According to *UL* R 1 two judges were invested with their titles, and the king deemed them and placed the stave (?) into their hands ... *twa mæn. til domæræ næmpnæ. konongær a þöm dom .i. hændær sættiæ.* [stave?]. SSGL 3, p. 258. Cf. *HL* R 1, SSGL 6, p. 85. There are parallels between this custom and the ancient Swedish marriage ritual, whereby the new wife (OSw *husfru*) received the keys of the house and the chests (*till lasæ ok lyklæ*). *HL* ÄB 3, SSGL 6, p. 30. Cf. Carlsson 1965. Olivecrona 1942. Hellström 1971, pp. 237f. The rituals at the distribution of an inheritance show a similar pattern. The new master (OSw *husbonde*) received keys at the ritual-judicial ceremony. Loc.cit.

114 Hoffmann 1990, p. 128. On regnal symbols and signs of dignity in ancient Scandinavia, see Steinsland 1991, pp. 130–168.

115 Vestergaard 1990, p. 122.

116 Page 1995, p. 113. Finnur Jónsson Skj B1, p. 57. Bjarni Aðalbjarnarson has in st. 3 *arhjalmr* "hjálmur með arnarmynd". *Hkr* I, ÍF 26, p. 186. Cf. Sahlgren 1927, p. 62.

Dillmann convincingly argues that *árhjálmr* ("bronze helmet") should be read *ar-hjálmr* with the meaning "le heaume aquilin". The information in st. 3 and 4 will then fit better together.[117] Why the king cast aside his armour before battle is uncertain. The contextual prose of these stanzas in *Fagrskinna* tells that the sun was very hot that day (*þann dag var veðr heitt af sólu*) so King Håkon thrust his mailcoat from him and put up his helmet (*setr upp hjálm sinn*).[118] If we restrict the discussion to the context of the poem it seems as if the helmet in this passage is not only regarded as the king's armour, but also has a symbolic significance. One of the rulers in *Ynglingatal*, moreover, carries the epithet ON *hilmir* "bearer of helmet".[119] It also indicates that the helmet had a symbolic significance for pagan rulers.

Vestergaard also disregards the non-written evidence. According to iconographic evidence the first Christian kings carried regalia. On coins from the last decades of the 10th century and the beginning of the 11th century, which of course should be seen in their Christian context, there are pictures of Scandinavian kings with diadems, helmets or crowns.[120] Also sceptres are found on these coins. Coins from Sigtuna depict the Swedish King Anund Jakob (c. 1020–1050) with regnal symbols such as the crown.

Bracteates may supply much older evidence. The shape and iconography of the bracteates were influenced by Roman medallions, which depict emperors with regalia from the Late Antiquity.[121] In the North Germanic area the bracteates, which are often dated to the 5th and 6th centuries, have acquired domestic stylised forms. Symbols similar to the Roman regalia often also appear in the Scandinavian images. For instance the bracteate from Gerete, Gotland, shows a rider with a diadem on a horse (fig. 2).[122]

---

117 Dillmann 2000a, pp. 194, 199, 491f.; 2000b, p. 102.

118 *Fagrskinna*, ch. 12, ÍF 29, p. 88. See also Page 1995, p. 113.

119 *Hkr* I, ÍF 26, p. 62. Cf. Sundqvist 2000, p. 129.

120 Cf. Thordeman 1952, p. 316. Trætteberg 1956–78.

121 Cf. de Vries 1970 (1956–57), § 227. Hauck 1985–86. Kolstrup 1991, pp. 185–191.

122 In Hauck 1985–86 (1,3 Ikonographischer Katalog), pp. 75f., (Kat.-Nr. 62,1). Cf. Kolstrup 1991, pp. 187–191.



Fig. 2. Bracteate from Gerete, Gotland. ATA.

Finds from the Western Mound and Eastern Mound at Uppsala might be compared with medieval regalia and insignia. Birgit Arrhenius has shown that e.g. gold cloisonné jewellery of a Frankish type, sheet metal mouldings for a helmet, swords, bone collar with engravings of animal ornaments, sardonyx[123] and onyx cameos, all referred to as fragments of regalia, are equal to those of the highest international quality found in contemporary Continental Europe.[124] A cylindrical bone fragment decorated with animals was interpreted as a sceptre. A sceptre dated to the Migration Period has also been discovered at Högom, Medelpad. In Europe this was an important regal symbol. The cameos of sardonyx and onyx in the Western Mound originally decorated a high-status helmet. In the Eastern Mound, sheet-metal mouldings for a small helmet, probably belonging to a boy, were found.[125] At Valsgärde, in the Vendel Period boat

123 One of them has a bull, possibly a representation of Mithras.

124 Arrhenius 1995.

125 Loc. cit. and Sundqvist 2000, p. 140.

graves, splendid helmets were discovered.[126] Magnificent helmets with eagle representations (cf. *arhjálmr*) were also found in the graves at Vendel.[127]

It has been stated that the Germanic golden helmet, the crown and the sceptre as symbols of dignity have continuity back to Byzantine and Roman imperial regalia as well as regnal symbols of the Near East.[128] Arrhenius argues, however, that it was not an absolute continuity, "but more of adapting Roman imperial values to the Germanic kingship".[129] Hence these symbols may have gained a new meaning in their new milieu, but the external shape may have remained. The finds at Uppsala, Vendel and Valsgärde have probably been important symbols of sovereignty for the carriers. It is impossible to exactly determine their "Sitz im Leben" or if they were used as insignia at inauguration ceremonies. Even if regnal symbols such as the helmet, diadem, crown and sceptre have their origin in Rome and the Near East, they must have come to Scandinavia before Christianity was established there.[130]

The swearing of oaths

Äldre Västgötalagen tells that the king had to swear (OSw *sværia*) fidelity to All-Götar and promise to uphold the law.[131] Also in Norway medieval kings and earls swore oaths during the inauguration rituals.[132]

The existence of formulae and oaths in pre-Christian Germanic society is well-attested.[133] The origin of the word oath, ON *eiðr* (Goth *aiþs*; OHG *eid*; OE *āð*) is debated.[134] According to Elof Hellquist, for instance, it is an old loan-word from OI *ōeth*,[135] but in such case it must have been borrowed by the Germanic languages at an early date. Eddic poetry talks about the "oath-breaker, perjurer"

---

126 Arwidsson 1942; 1954; 1977; 1980. Lundström 1980b. Stenberger 1971 (1964), pp. 609–612.

127 Stolpe & Arne 1912. Lundström 1980a. Stenberger 1971 (1964), pp. 606–609.

128 Thordeman 1952, pp. 312–319. Cf. Almgren 1980. On regalia in the Near East and Hellenistic societies, see Dvornik 1966.

129 Arrhenius 1995, p. 313.

130 According to Thordeman the Vendel and Valsgärde helmets could not be battle helmets, but were used for coronations. He argued that the golden helmets of Germanic rulers, as symbols of high status, were adopted from Byzantine prototypes. Thordeman 1952, pp. 311–319. Cf. Almgren 1980.

131 *ÄVgL* R 1. Holmgren 1933. Olivecrona 1942, p. 24. Hellström 1971, pp. 233, 239.

132 NGL II, pp. 395f. Cf. *Hkr* III, ÍF 28, pp. 37f.

133 Cf. de Vries 1970 (1956–57), §§ 217, 247, 253, 259, 263, 272. Frense 1982, pp. 229–263. Beck 1986. Köbler 1986.

134 See Beck 1986.

135 Hellquist 1957 (1922), pp. 173f.

(*eið-rofa*).[136] In *Hávamál* st. 110 a *baugeiðr* "ring-oath" is mentioned. *Atlaqviða in grœnlenzca* st. 30 narrates that an oath was sworn at Ull's ring (*eiða opt um svarða ... at hringi Ullar*). Also the verb ON *sverja* (OSw *sværia*; Goth *swaran*; OE *swerian*; OSax *swerian*), which is connected to the oath (ON *sverja eið*; OE *āðswyrd*), seems to be old.[137]

According to uncertain Old Norse sources, oaths were sworn over oath-rings.[138] *Eyrbyggja saga* ch. 4 narrates that on the "altar" (*stalli*) in the sanctuary (*hof*) of *Þórsnes*, an opened ring was placed, weighing twenty ounces, upon which people had to swear all their oaths (*ok lá þar á hringr einn mótlauss, tvítøgeyringr, ok skyldi þar at sverja eiða alla*).[139] There is however archaeological evidence of such oath-rings dating from the Late Iron Age.[140] Forsaringen from Hälsingland, Sweden, has been interpreted as an oath-ring with a legal enactment carved with runes.[141]

Landnámabók tells in a debated passage that an oath-formula was made over the ring (*at baugi*) in the sanctuary: *hjálpi mér svá Freyr ok Njǫrðr ok hinn almáttki áss* (or *áss hinn almáttki*).[142] It is uncertain whether the almighty *áss* refers to Odin, Thor and Ull or Christ.[143] In the provincial law *Äldre Västgötalagen* there is an ancient oath-formula that may have a pre-Christian background.[144] Section *Af mandrapi* states: *sva se mær guð hol*. It is conventionally translated "may God be gracious to me".[145] Läffler noticed that in a Christian context the word of "God", OSw *guþ* (nom. masc.), should take an adjective *hulder* and not *hull*. In the form *hull* the adjective *hulder* (nom. sg.) appears in three cases: (1) nom. sing. fem.; (2) nom. pl. neut.; (3) acc. pl. neut. The third case must be rejected, as *guþ* is the subject. This word, *guþ* "God", is in general masculine. But when meaning "pagan god" — which often appears in the plural — it is frequently attested in the neuter form.[146] The first case may, therefore, also be rejected. *Äldre Västgötalagen*'s *sva se mær guð hol* should thus be trans-

136 *Brot af Sigurðarqviðo*, st. 16. *Helreið Brynhildar*, st. 5.

137 Cf. Beck 1986.

138 For a critical overview, see Kabell 1975. See also Brink 1996a.

139 *Eyrbyggja saga*, ÍF 4, p. 8.

140 Jacob-Friesen 1986.

141 Brink 1996a.

142 *Landnámabók*, H 268, ÍF 1, p. 315. Critically considered by O. Olsen 1966. Cf. Kabell 1975. But see also Brink 1996a.

143 Beck 1986.

144 Läffler 1905.

145 *ÄVgL*, *Af mandrapi* ch. 1, §2. SSGL 1, pp. 10f. Cf. Frense 1982, pp. 256–259. Holmbäck & Wessén 1979 (1933–46) Vol. 5, pp. 16–18.

146 Cf. Fritzner 1972 Vol. IV, p. 134.

lated "may the [pagan] gods be gracious to me". This interpretation may be supported by the fact that younger law-texts such as *Magnus Erikssons Landslag* have *sua se mik guþ hulder*. The formula in *Äldre Västgötalagen* shows that we may sometimes have survivals from the pre-Christian period in the ceremonial expressions of provincial laws.[147]

Some saga texts, *Ynglingasaga* ch. 36 and *Fagrskinna* ch. 20, describing pre-Christian royal funeral ceremony (*erfi*), mention that oaths were sworn when making the ceremonial toasts.[148] The combination of making vows or promises (*strengja heit*) at the ritual drinking, the *bragarfull*, *bragafull* "oath-goblet; toast-cup; consecrated cup; the ruler's cup; the primar cup"[149] may be part of an ancient inauguration ceremony.[150] In *Ynglingasaga* King Ingjald made the vow (*strengði ... heit*) that he would increase his dominion (*auka ríki*) to double its size in every direction, or else die.[151] Then he emptied the cup. This ritual is directly connected with his new office and the fortune of his forthcoming reign. *Fagrskinna* tells that Svein vowed that before three winters were gone, he would travel to England and either kill King *Aðalráðr* or drive him out of his land, while Earl Sigvald of Jomsborg vowed that he would kill Earl Håkon in Norway.[152] This story, too, features vows associated with the deeds to be accomplished in the forthcoming reign.

There are source-critical problems, and the *erfi* feasts described in these texts have recently been attacked for being partially distorted.[153] In my thesis I argued that some elements in these description must be considered as authentic pre-Christian.[154] Libations combined with oaths, for instance, occur in the Eddic poems too.[155] It is probable that the connection of vows and memorial drinking to dead ancestors and gods referred to succession and the continuity of power and luck. The anxious transition from one reign to another was probably a crucial phase of the political process and it had to be resolved in the most decent way.

147 Critical to Läffler's argument is Sjöholm 1988, p. 259.

148 *Hkr* I, ÍF 26, pp. 65–67. *Fagrskinna*, ÍF 29, pp. 124–126. Sundqvist 2000, pp. 239-255.

149 ON *bragarfull* (also *bragafull*) "bæger som ved festlige sammenkomster pleiede tømmes under aflæggelse af et høitideligt løfte" Fritzner 1954 (1886–96) Vol. I, p. 175. Cf. OE *brego* "ruler, chief, king, Lord". Clark Hall 1916, p. 50. Düwel 1985, pp. 84–89. See also Näsström 2001, pp. 109f.

150 Sundqvist 2000.

151 *Hkr* I, ÍF 26, p. 67.

152 *Fagrskinna*, ÍF 29, p. 125.

153 Düwel 1985, pp. 75–82.

154 Sundqvist 2000, pp. 239–255.

155 E.g. *Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar* st. 32 and the prose passage before st. 31.

The oaths that, according to *Äldre Västgötalagen* and *Upplandslagen*, the king had to swear may thus display some sort of continuity from the Viking Period to the Middle Ages. Originally the oaths may have been sworn during the taking ceremony at Mora. There are Germanic traditions to show that oaths were to be sworn while standing on a rock.[156] They could also have been sworn at the *erfi* ceremony in connection with the libation ritual.

Concluding remarks

Some features of continuity may thus exist between pre-Christian and medieval rulership investiture, or at least the early medieval ceremony was adjusted to pagan customs. The question is then why these features endured so well in Sweden. It is probable that this had to do with the particular circumstances and political structures of early medieval society in Sweden. However, similar political conditions existed at other places in the Germanic area during the Christianisation period.[157]

During the 12th and the 13th centuries Christian kings from Götaland introduced a new political system and ideology under the tutelage of the Church. They also claimed to control all Sweden, including Svealand. It is probable that the ruling elite of Uppland opposed these tendencies. Erik Lönnroth has argued that a political program is concealed in *Äldre Västgötalagen*. Lawman Eskil, who edited this law, belonged to the circle of the genuine Folkungar. This party cared for the interests of the Uppsvear, i.e. the peasant population of Uppland. They struggled against the new centralised kingship allied to the papal Church. The Folkungar wanted to preserve a decentralised system, where power was based on the *thing*-assemblies. They also wanted a "national" or "independent" church.

The Svear had the right to take and reject the king.[158] It was then up to the public *things* of the lands to deem a candidate king. The law also gave the *thing* assemblies and laymen the right to appoint bishops. This practice was offensive to the Reform (Gregorian) programme; the Church wanted to appoint bishops without secular interference.[159] The royal families of Götaland, who looked to

156 Cf. de Vries 1970 (1956–57), § 247. Hoffmann 1976, 184f.

157 As in the Swedish laws, so too the German "Landrechte" champions the provinces' rights against the Church and the king. Hoffmann 1990, p. 138. Sjöholm 1988, p. 211.

158 A statement of Snorri supports this idea. According to him, the kings of Svear were recruited from "the line of the ancestors of our ancient king" but the "Uppsvear have the power to decide [kings]". *Hkr* II, ÍF 27, pp. 155f. Similar statements are also recorded by Saxo, 13.5.1.

159 Lönnroth 1964 (1959), pp. 13–29.

Rome for support, championed hereditary succession, thus endeavouring to avoid the "taking" and "deeming" ceremonies. The 12th century Church in general had a preference for hereditary and consecrated kingship against the elective succession, so as to prevent civil war. The political implications of the Church's views thus threatened the traditional decentralised policy.

Hence, historical and political conditions in Sweden may have contributed to the endurance of the taking ceremony. When the Folkungar were defeated in the middle of the 13th century and canon law was established in Sweden, the "taking" was replaced by an election by the "all Swedish council" at Mora. At this date bishops were elected by the chapter.

Moreover, the requirements of the Swedish laws of the *Eriksgata* and the swearing of oaths at the *lands-things* had political dimensions. They may reflect the same conservative provincial particularism, whereby each *land* controlled the appointment of rulers. These ideas may also have emanated from the political programme of the Folkungar.

The traditional system of appointing candidates to office in the Early Middle Ages was thus closely integrated with the old provincial society. It did not harmonise with the ideas of the 12th century Church.[160] The provincial laws were thus permeated by a political agenda; they protected the interest of the *land* and *lands-thing* against centralised power and Roman influence.[161] The inauguration rites therefore gained political significance. They legitimised traditional authority and society.

Medieval laws should therefore not be rejected when investigating culture and religion in pre-Christian Scandinavia. They contain valuable information that has been transmitted orally before being reproduced in documents. There is also evidence of continuity of ceremonial legitimacy in the development from Viking Age rulership to early medieval kingship.

---

160 Cf. Lönnroth 1964 (1959), p. 20. Hellström 1971, pp. 245–254.

161 Cf. Lönnroth 1964 (1959). Hellström 1971.

Bibliography

Sources

Ágrip af Nóregskonunga sǫgum 1985. *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*, Íslenzk fornrit 29, Ed. Bjarni Einarsson. Reykjavík.

Ammianus Marcellinus 1956–1963.Volume I–III, Ed. Loeb, Transl. Rolfe. London/Cambridge, Massachusetts.

Cassiodorus MDCCCXCIV. *Cassiodori Senatoris Variae*, Monumenta Germaniae Historica, Auctores, XII, Rec. Mommsen. Berlin.

Chronicon Lethrense 1917–1918. Scriptores Minores Historiæ Danicæ. Medii Ævi, Vol. I, Ed. Gertz. København.

Edda 1983 (1914). Die Lieder des Codex Regius. Nebst verwandten Denkmälern, Band 1 Text, Ed. Neckel, 5. verbesserte Auflage von Kuhn. Heidelberg.

Egils saga 1988. *Egils saga skalla-grímssonar*, Íslenzk fornrit 2, Ed. Sigurður Nordal. Reykjavík.

Eyrbyggja saga 1985. *Eyrbyggja saga. Grœnlendinga sǫgur. Brands þáttr ǫrva. Eiríks saga rauða. Grœnlendinga saga. Grœnlendinga þáttr*, Íslenzk fornrit 4, Ed. Einar Ól. Sveinsson and Matthías Þórðarson. Reykjavík.

Fagrskinna 1985. *Ágrip af Nóregskonunga sǫgum. Fagrskinna – Nóregs konunga tal*, Íslenzk fornrit 29, Ed. Bjarni Einarsson. Reykjavík.

Flateyjarbók 1860–68. *En samling af norske konge-sagaer med inskudte mindre fortællinger* 1–3, Ed. Guðbrandur Vigfusson & Unge. Christiania.

Hervarar saga 1924. *Heiðreks saga. Hervarar saga ok Heiðreks konungs*, Ed. Jón Helgason. København.

Hvitfeldt, Arrild 1978. *Danmarks Riges Krønike*. Fra Kong Dan den første indtil Knud VI 1603. København.

Landnámabók 1986. *Íslendingabók. Landnámabók*, Íslenzk fornrit 1, Ed. Jakob Benediktsson. Reykjavík.

NGL = *Norges Gamle Love indtil 1387*. 1846–49. I–III, Ed. Keyser & Munch. Christiania.

Olaus Magnus 1971. *Historia de gentibus Septentrionalibus*. Farnborough.

Saxo Grammaticus. 1931. *Saxonis Gesta Danorum*, Ed. Olrik & Ræder. Hauniæ.

Skj. = *Den Norsk-Islandske Skjaldedigtning 800–1400* AI–II, BI–II, 1967–1973 (1912–15). Ed. Finnur Jónsson. København.

Sozomeni. 1860. *Ecclesiastica Historia*, Ed. Hussey. Oxford.

Snorri Sturluson 1964. *Heimskringla*. History of the Kings of Norway, Transl. Hollander. Austin,Texas.

Snorri Sturluson 1979 (1941,1945, 1951). *Heimskringla* I–III, Íslenzk fornrit 26–28, Ed. Bjarni Aðalbjarnarson. Reykjavík.

Snorri Sturluson 2000. *Histoire des rois de Norvège par Snorri Sturluson*, Première partie, Traduit du vieil islandais, introduit et annoté par François-Xavier Dillmann. Paris.

SRS = *Scriptores rerum Suecicarum medii aevi* 1818–1876. I–III, Ed. Fant *et al.* Upsaliae.

SSGL = Samling af Sweriges Gamla Lagar. *Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui* 1827–1877. Vol.1–13, Ed. [Collin &] Schlyter. Stockholm.

Svenska landskapslagar 1979 (1933–46). Tolkade och förklarade för nutidens svenskar av Åke Holmbäck och Elias Wessén, 1–5. Stockholm.

Tacitus, Cornelius. 1992 (1914). "Germania". *Agricola, Germania, Dialogus*, Ed. Loeb, Transl. Hutton. London/Cambridge, Massachusetts.

Literature

Åkerlund, Agneta *et al.* (ed.) 1997. *Till Gunborg*. Arkeologiska samtal, Stockholm Archaeological Reports, Nr 33. Stockholm.

Almgren, Bertil 1980. Hjälmar, kronor och stridsrockar – från kejsargardets Rom till Upplands hövdingar, in: Sandwall (ed.) 1980, pp. 158–166.

Andrén, Anders (ed.) 1989. *Medeltidens födelse*. Symposier på Krapperups Borg, 1. Lund.

Arrhenius, Birgit 1995. Regalia in Svealand in Early Medieval Times, in: *Tor* 27:1, pp. 311–335.

Arwidsson, Greta 1942. *Valsgärde* 6. Die Gräberfunde vonValsgärde I. Uppsala.

Arwidsson, Greta 1954. *Valsgärde* 8. Die Gräberfunde von Valsgärde II. Uppsala.

Arwidsson, Greta 1977. *Valsgärde 7*, Die Gräberfunde von Valsgärde III. Uppsala.

Arwidsson, Greta 1980. Båtgravarna i Valsgärde, in: Sandwall (ed.) 1980, pp. 45–64.

Bak, János M. (ed.) 1990. *Coronations. Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Berkeley/Los Angeles/Oxford.

Beck, Heinrich 1986. Eid (Sprachliches – Literarisches), in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6. Berlin/New York, pp. 537–539.

Berglund, Sven 1993a. Vad är Mora stenar och var ligger platsen?, in: *Mora sten och Mora stenar* 1993, pp. 5–7.

Berglund, Sven 1993b. Tingsplatser och stenar, in: *Mora sten och Mora stenar* 1993, pp. 39–41.

Bjarni Aðalbjarnarson. See Snorri Sturluson in "Sources".

Brink, Stefan 1990. *Sockenbildning och sockennamn: Studier i äldre territoriell indelning i Norden*, Acta academiae regiae Gustavi Adolphi, LVII, Studier till en svensk ortnamnsatlas utgivna av Thorsten Andersson, 14. Uppsala/Stockholm.

Brink, Stefan 1996a. Forsaringen – Nordens äldsta lagbud, in: Roesdahl & Meulengracht Sørensen (ed.) 1996, pp. 27–55.

Brink, Stefan 1996b. Political and Social Structures in Early Scandinavia. A Settlement-Historical Pre-Study of the Central Place, in: *Tor* 28, pp. 235–281.

Brink, Stefan 2000. Forntida vägar, in: *Bebyggelsehistorisk tidskrift* 39, pp. 23–64.

Brink, Stefan 2001. *Legal Assembly Sites in Early Scandinavia*, MS.

Carlsson, Lizzie 1965. *"Jag giver dig min dotter". Trolovning och äktenskap i den svenska kvinnans äldre historia*. I, Rätthistoriskt Bibliotek 8. Stockholm.

Clarke Hall, John R. 1916. *A Concise Anglo-Saxon Dictionary for the Use of Students*. Cambridge.

Dillmann, François-Xavier 2000a. See Snorri Sturluson in "Sources".

Dillmann, François-Xavier 2000b. Chronique des études nordiques, in: *Proxima Thulé. Revue d'études nordiques*, Vol 4, pp. 101–112.

Düwel, Klaus 1985. *Das Opferfest von Lade. Quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*, Wiener Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Philologie 27. Wien.

Düwel, Klaus (ed.) 1998. *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995, Ergänzungsband zum RGA, 15. Berlin/New York.

Dvornik, Francis 1966. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background*, Vol. I–II. Washington, District of Columbia.

Ejerfeldt, Lennart 1971. *Helighet, 'karisma' och kungadöme i forngermansk religion*, Skrifter utgivna av Religionshistoriska Institutionen (Hum. Fak.), Genom Edsman. Uppsala.

Eliade, Mircea (ed.) 1987. *The Encyclopedia of Religion* 9. New York/London.

Elmevik, Lennart 1982. Fisl. Einherjar 'krigare i Valhall' och några andra fornnord. sammansättningar med ein-, in: *Saga och Sed*. Gustav Adolfs Akademiens Årsbok. Uppsala, pp. 75–84.

Finnur Jónsson. See Skj. in "Sources".

Frense, Bo 1982. *Religion och rätt. En studie till belysning av relationen religion-rätt i förkristen nordisk kultur.* Lund.

Fritzner, Johan 1954 (1883–96). *Ordbog over det gamle norske sprog,* Vol. 1–3, Omarb., forøget og forbedret. Oslo.

Fritzner, Johan 1972. *Ordbog over det gamle norske sprog,* Vol. 4, Rettelser og tillegg ved Hødnebø. Oslo/Bergen/Tromsø.

Graber, Georg 1919. *Der Einritt des Herzogs von Kärnten am Fürstenstein zu Karnburg, Eine Studie zur kärntischen Volkskunde,* Akad. d. Wiss. Wien, Phil- hist. Kl., Sitz.-ber. 190, Band 5. Wien.

Gräslund, Anne-Sofie 1992. Lokala bebyggelsecentra i Uppland – runstenar och åkerjord, in: *Økonomiske og politiske sentra i Norden ca 400 – 1000 e.Kr.* Åkerseminaret, Hamar 1990, Universitetets Oldsaksamlings Skrifter, Ny rekke, Nr. 13. Oslo, pp. 181–188.

Hasselberg, Gösta 1956–78. Eriksgata, in: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* 4. Malmö, col. 22–27.

Hauck, Karl 1985–86. *Die Goldbrakteaten der Völkerwanderungszeit,* mit Beiträgen von Axboe, Düwel, von Padberg, Smyra und Wypior. Münstersche Mittelalter-Schriften, Vol. 1–3. München.

Hellquist, Elof 1957 (1922). *Svensk etymologisk ordbok* I–II. Lund.

Hellström, Jan Arvid 1971. *Biskop och landskapssamhälle i tidig svensk medeltid,* Rätthistoriskt Bibliotek 16. Stockholm.

Hoffmann, Erich 1976. *Königserhebung und Thronfolgeordnung in Dänemark bis zum Ausgang des Mittelalters,* Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters, Band 5. Berlin/ New York.

Hoffmann, Erich 1990. Coronation and Coronation Ordines in Medieval Scandinavia, in: Bak (ed.) 1990, pp. 125–151.

Holmbäck, Åke & Elias Wessén 1979 (1933–46). See Svenska landskapslagar.

Holmgren, Gustaf 1929. Ting och ring. Ett bidrag till diskussionen om de forntida tingsplatserna, in: *Rig* 12, pp. 19–36.

Holmgren, Gustaf 1933. Eriksgata – S:t Eriksgata, in: *Upplands fornminnesförenings tidskrift* XLIII, pp. 275–288.

Holmgren, Gustaf 1937a. *Gamla Uppsala och Mora Äng i medeltidslagarnas valföreskrifter.* Uppsala.

Holmgren, Gustaf 1937b. Taga och vräka konung, in: *Fornvännen,* pp. 19–26.

Holmgren, Gustaf 1954. När försvann Mora Sten?, in: *Historisk Tidskrift* 74, pp. 1–43.

Hultgård, Anders 1992. Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion, in Nilsson (ed.), 1992, pp. 49–103.

Hultgård, Anders 1998. Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte, in: Düwel (ed.), pp. 715–737.

Hultgård, Anders 2001. Kultische Umfahrt, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 17. Berlin/New York, pp. 437–442.

Hyenstrand, Åke 1996. *Lejonet, draken och korset. Sverige 500–1000.* Lund.

Jacob-Friesen, G. 1986. Eidring (Archäologisches), in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6. Berlin/NewYork, pp. 550–553.

Jansson, Sven B. F. 1987 (1963). *Runes in Sweden.* Orig. title: Runinskrifter i Sverige. Transl. P. Foote. Stockholm.

Janzén, Assar 1947. De fornvästnordiska personnamnen, in: *Personnamn,* Nordisk kultur 7. Stockholm/Oslo/København, pp. 22–186.

Kabell, Aage 1975. Baugi und der Ringeid, in: *Arkiv för nordisk filologi* 90, pp. 30–40.

Kaliff, Anders 1999. *Arkeologi i Östergötland. Scener ur ett landskaps förhistoria,* OPIA, 20, Institutionen för arkeologi och antik historia, Uppsala universitet. Uppsala.

Köbler G. 1986. Eid (Rechtshistorisches), in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 6. Berlin/New York, pp. 539–542.

Kolstrup, Inger-Lise 1991. Ikonografi og religion, in Steinsland (ed.) 1991, pp. 181–203.

Kuhn, Hans 1971 (1944). Besprechung von Karl Olivecrona, Döma till konung. En rättshistorisk undersökning (Lund 1942), in: *Kleine Schriften*. Aufsätze und Rezensionen aus den Gebieten der germanischen und nordischen Sprach-, Literatur- und Kulturgeschichte. Zweiter Band. Literaturgeschichte, Heldensage und Heldendichtung, Religions- und Sittengeschichte, Recht und Gesellschaft. Berlin/New York, pp. 406–409. Reprinted from Deutsche Literaturzeitung 65, 1944, Sp. 74–78.

Läffler, Leopold Fredrik 1905. Ännu några ord om de hedniska edsformulären i Norden, in: *Antiqvarisk tidskrift för Sverige* (13:3), pp. 1–11.

Liedgren, Jan 1956–78. Mora sten, in: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* 11. Malmö, col. 689–690.

Lindkvist, Thomas 1996. Kungamakt, kristnande, statsbildning, in: Nilsson (ed.) 1996, pp. 217–241.

Lindqvist, Sune 1936. *Uppsala högar och Ottarshögen*. KVHAA. Stockholm.

Lindroth, Hjalmar 1912. Eriksgata, in: *Historisk tidskrift* 32, pp. 125–130.

Ljungberg, Helge 1938. *Den nordiska religionen och kristendomen. Studier över det nordiska religionsskiftet under vikingatiden*, Nordiska texter och undersökningar 11. Stockholm/ Köpenhamn.

Lönnerholm, Torsten 1993a. Museibyggnaden och dess föregångare, in: *Mora sten och Mora stenar* 1993, pp. 26–33.

Lönnerholm, Torsten 1993b. Dokumentstenarna, in: *Mora sten och Mora stenar* 1993, pp. 34–38.

Lönnerholm, Torsten 1993c. Det forntida gravfältet vid Mora stenar, in: *Mora sten och Mora stenar* 1993, p. 38.

Lönnroth, Erik 1964 (1959). *Från svensk medeltid*. Stockholm.

Lundström, Agneta 1980a. Gravgåvorna i Vendel, in: Sandwall (ed.) 1980, pp. 31–44.

Lundström, Agneta 1980b. Gravgåvorna i Valsgärde, in: Sandwall (ed.) 1980, pp. 65–79.

Maier, B. 2000. Ing-Yngvi, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 15. Berlin/ NewYork, pp. 417–418.

Middleton, John 1987. Magic: Theories of Magic, in Eliade (ed.) 1987, pp. 82–89.

Modéer, Ivar 1964. *Svenska personnamn. Handbok för universitetsbruk och självstudier*, Utg. av Sundqvist & Thors med bibliografi av Otterbjörk, Anthroponymica Suecana 5. Lund.

Mora sten och Mora stenar. En vägledning till ett märkligt nationalmonument 1993. Utg. Riksantikvarieämbetet i samarbete med Lagga och Danmarks hembygdsföreningar. Stockholm.

Näsström Britt-Mari 2001. *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*. Oslo.

Nilsson, Bertil (ed.) 1992. *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid*, Projektet Sveriges Kristnande, Publikationer 1. Uppsala.

Nilsson, Bertil (ed.) 1996. Kristnandet i Sverige. Gamla källor och nya perspektiv, Projektet Sveriges Kristnande, Publikationer 5. Uppsala.

Nylén, Erik & Jan Peder Lamm 1987. *Bildstenar*. Stockholm.

Olivecrona, Karl 1942. *Döma till konung. En rättshistorisk undersökning*. Lund.

Olivecrona, Karl 1947. *Das Werden eines Königs nach altschwedischem Recht. Der Königsritus als magischer Akt*, Orig. title Döma till konung. En rättshistorisk undersökning (1942), Lunds Universitets Årsskrift, N. F. Avd. 1, Bd 44, Nr. 1. Lund.

Olsen, Magnus 1926. *Ættegård og helligdom. Norske stedsnavn sosialt og religionshistorisk belyst*, Instituttet for sammenlignende kulturforskning, A, Forelesninger 9a. Oslo.

Olsen, Olaf 1966. *Hørg, hov og kirke. Historiske og arkæologiske vikingetidsstudier*. København.

Olsson, Gunnar & Sven Berglund 1993. Varför kungaval vid Mora sten? Var finns stenen?, in: *Mora sten och Mora stenar* 1993, pp. 20–26.

Plassmann, Joseph Otto 1954. *Princeps und Populus. Die Gefolgschaft im ottonischen Staatsaufbau nach den sächsischen Geschichtsschreibern des 10. Jahrhunderts.* Göttingen.
Roesdahl, Else & Preben Meulengracht Sørensen (ed.). 1996. *Beretning fra femtende tværfaglige vikingesymposium.* Højbjerg.
Rosén, Jerker 1939. *Striden mellan Birger Magnusson och hans bröder. Studier i nordisk politisk historia 1302–131.*, Lund.
Sahlgren, Jöran 1927. *Eddica et scaldica.* Fornvästnordiska studier, Nordisk filologi, Undersökningar och handböcker utgivna av Ivar Lindquist och Jöran Sahlgren, Band 1. Lund.
Sandwall Ann (ed.). 1980. *Vendeltid.* Stockholm.
Sawyer, Peter H. 2001. Krönung (Scandinavia), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 17. Berlin/New York, pp. 384–385.
Schjødt, Jens Peter 1989. Nogle overvejelser over begrebet 'Religionsskifte' med henblik på en problematisering af termens brug i forbindelse med overgangen til kristendommen i Norden, in: Andrén (ed.) 1989, pp. 187–201.
Schlyter, C. J. 1887. *Ordbok till Samlingen af Sweriges Gamla Lagar. Glossarium ad Corpus Iuris Sueo-Gotorum Antiqui.* Lund.
Schmidt, R. 2001. Königsumritt, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 17. Berlin/ New York, pp. 139–141.
Schneider, R. 2001. Königswahl, in: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde* 17. Berlin/ New York, pp. 141–146.
Sjöholm, Elsa 1988. *Sveriges medeltidslagar. Europeisk rättstradition i politisk omvandling,* Rättshistoriskt Bibliotek 41. Stockholm.
Ståhle, Carl Ivar 1956–78. Lagspråk, in: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* 10. Malmö, col. 167–177.
Steinsland, Gro 1989. Religionsskiftet i Norden – et dramatisk ideologiskifte, in: Andrén (ed.) 1989, pp. 203–212.
Steinsland, Gro 1991. *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi. En analyse av hierogamimyten i Skírnismál, Ynglingatal, Haleygjatal og Hyndluljóð.* Oslo.
Steinsland, Gro (ed.) 1991a. *Nordisk hedendom. Et symposium.* Odense.
Stenberger, Mårten 1971 (1964). *Det forntida Sverige.* Stockholm.
Stolpe, Hjalmar & Arne Ture J:son. 1912. *Graffältet vid Vendel.* KVHAA. Stockholm.
Strandberg, Svante 1993. Ortnamnet Mora sten, in: *Mora sten och Mora stenar,* 1993, pp. 42–47.
Ström, Åke V. 1975. Germanische Religion, in: *Germanische und Baltische Religion,* Die Religionen der Menschheit 19, 1. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
Sundqvist, Olof 2000. *Freyr's Offspring. Rulers and Religion in Ancient Svea Society.* Uppsala.
Thordeman, Bengt 1952. Kungakröning och kungakrona i medeltidens Sverige, in: *Arkeologiska forskningar och fynd. Tillägnade konung Gustaf VI Adolf II.II 1952*, pp. 305–321.
Trætteberg, Hallvard 1956–78. Kongesegl, in: *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* 9. Malmö, col. 46–61.
Turville-Petre, E. O. G. 1964. *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia.* London.
Utterström, Gudrun 1978, Ålderdomlighet utan ålder? En replik om Dalalagen, in: *Arkiv för Nordisk Filologi* 93, pp. 199–204.
Vestergaard, Elisabeth 1990. A Note on Viking Age Inaugurations, in: Bak (ed.) 1990, pp. 119–124.
Vries, Jan de 1970 (1956–57). *Altgermanische Religionsgeschichte* I–II, Grundriss der germanischen Philologie 12/1–2. Berlin.
Wexell, Astrid 1997. Slinkbacken. Ett gravfält från yngre järnåldern i Uppland, in: Åkerlund *et al.* (ed.) 1997.

Festschrift für Anders Hultgård - RGA-E Band 31 - Seiten 651-664

Towards a Universalist Theology of Religion. A Study of Some Sufis in Europe

BY DAVID WESTERLUND

Since the mid-twentieth century the number of Muslims in European countries has increased rapidly. People from predominantly Muslim countries in Asia and Africa have come as workers and refugees. Increasingly, second and third generation Muslims, born and bred in Europe, also contribute to the shaping of Islam in this part of the world. The number of converts to Islam is quite small, but due to their knowledge of European languages and cultures as well as, in many cases, intellectual status, they have often played important roles as spokespersons for Muslims. Many of the converts have been attracted by Sufi forms of Islam. Apparently, this is partly because of the way Sufism has been portrayed in the West. It has usually been depicted as a more acceptable form of religion than "orthodox" Islam. Frequently a rather one-sided picture of Sufism, emphasizing particularly artistic, theological and philosophical aspects, has been presented by Western scholars and other intellectuals, who have shown less interest in social, economic and political issues. This tendency can be discerned in Western media reports too. Today it is above all Islamists who are depicted as "the bad guys", who "mix religion with politics", while Sufis may be referred to as representatives of a more apolitical or privatized kind of Islam, which tallies with the predominantly Western view of religion as a basically private matter.

Introduction

Despite the significant presence of Sufism in contemporary Europe, it has not been the object of much research.[1] This essay may seem "old-fashioned" in that it will focus on some theological aspects of Sufism. However, there are at least

1 Some surveys have been published by Keller 1995, Hamès 1996 and Rawlinson 1997. A more specialized study of Sufism in one European country has been written by Ron Geaves (2000). Two valuable surveys of the North American situation, which in several ways is similar to the European, are Hermansen 1997 and 2000.

two important reasons for this emphasis. Firstly, there is indeed an ongoing privatization of Sufism, as well as other forms of Islam, in the "strong societies" of the West, where public authorities run many social and economic institutions and activities which in predominantly Muslim countries may still be controlled by, for instance, Sufi orders. Secondly, there is among Western Muslims, including Sufis, as well as among Jews in the West, a thriving theological renewal that in several ways challenges classical interpretations of Islam and Judaism, respectively. In the direct encounter with Western values and ways of life, there is an interesting theological rethinking, which may have repercussions outside the West too. Although there are significant examples of continuity, especially among Muslims of the first generation, various forms of change are a much more conspicuous feature of the current development of Sufism in Europe as well as in North America.

The theology of religion is one of the fields where important changes occur. In general, there is a wide span between, on the one hand, the most exclusivist and, on the other hand, the strictest universalist theologies of religion. The term exclusivism may be used to denote the idea that the central contents of only one religion are true, while universalism may signify the pluralistic position that basic truths are expressed in several religions. With a more historically oriented terminology, one could also speak of theologies of discontinuity and continuity, respectively. In the Quran there is a certain tension between exclusivism and universalism. For instance, sura 3:83 indicates that those who choose another religion than Islam will be among the losers in the life beyond. However, Muslims usually conceive of a basic difference between non-Muslims who are "book peoples" (*ahl al-kitab*) and those who are not. The expression *ahl al-kitab* has mainly, but not exclusively, been used with reference to Jews and Muslims, for whom apostles before Muhammad revealed divine books. There is a continuity from Adam to Muhammad, who conveyed the final and perfect revelation, the Quran. Although it is usually maintained that the book peoples have disregarded, distorted and misrepresented some of the revelations they received, Muslims have frequently not felt that they need to be converted to Islam.

In Sufism the span between exclusivist and universalist positions tends to be wider than in "orthodox" Islam. It is difficult or perhaps impossible to find a strictly exclusivist theology of religion among Sufis, particularly in Europe where, on the contrary, there is a clearly universalist tendency.[2] This tendency can be found both among sheikhs such as the London-based Jawad Nurbakhsh

---

2 One example of a European Sufi who, unlike the majority of Sufis, has adopted an increasingly exclusivist position is Abd al-Qadir, previously the actor Ian Dallas, who is the leader of the Murabitun, a group that represents the Shadhili-Darqawi tradition. See e.g. Geaves 2000, pp. 142–145.

and Muhammad Nazim al-Haqqani from Cyprus, who represent traditional orders (*turuq*, sing. *tariqa*) – Nimatullahiyya and Naqshbandiyya, respectively – and particularly among Sufi leaders who have formed new Sufi organizations with more or less loose connections to traditional orders. When they address audiences in Europe, Nazim and Nurbakhsh de-emphasize the external or legal aspects of Islam and stress its closeness to Christianity, in particular. Among other things, Nazim has argued that the differences *within* religions are more interesting than the variations *between* them and that there are Sufi ways in all religions. He feels that an over-zealous emphasis on adherence to the externals of the *sharia* hinders the spread of Islam to non-Muslims. Rather, people who have converted to Islam should be shown the greatest possible tolerance. Ron Geaves argues that it is the tolerant universalism and focus on the experiential dimension of Islam that attracts Nazim's Western followers to him.[3]

Among those Sufi teachers who have come closest to a strictly universalist theology of religion, there are strikingly many who were born and bred in Europe. One of the pioneers of the markedly eclectic and pluralistic Sufism in this part of the world was Georgii Gurdjieff (d. 1949), who was born in Alexandropol in Transcaucasia and had a Greek-Armenian ethnic background. In the late nineteenth and early twentieth century he travelled extensively in Central Asia and the Middle East, where he was influenced by Sufi ideas, particularly the Mawlawi tradition. Like many others who displayed a keen interest in Sufism, he was also influenced by theosophy. When, later on, he had Sufi-inspired music and dance performances in Western cities like London, Paris and New York, he became well-known among intellectuals and artists.[4] Another important pioneer was the Indian musician Hazrat Inayat Khan, who in 1910 started missionary work in North America and Europe, based on a universalist understanding of Sufism. Khan's Sufi movement, and particularly its branch in Sweden, will be presented in some detail below. Before that, however, another significant Sufi tradition of pluralistic thinking will be introduced. Here the Swedish painter and convert Ivan Aguéli (d. 1917) was a pioneer. In 1907 he was initiated in Egypt into the Shadhili order and took the Muslim name Abdul Hadi al-Maghrabi. Later on followed a series of European converts who championed the perennialist or traditionalist type of Sufism.

---

3 Geaves 2000, pp. 145–153. On Nurbakhsh, see e.g. Geaves 2000, pp. 138–139 and Hermansen 2000, p. 174.

4 See further e.g. Kinney 1994, p. 18 and Geaves 2000, pp. 168–170.

Religio perennis

Influenced by, among others, Ivan Aguéli, the French convert René Guénon in 1912 became an initiate member of the Shadhili order. Like Aguéli, though later, Guénon or Abd al-Wahid (d. 1951) lived for some time in Egypt. Both were profoundly influenced by Ibn Arabi, the great medieval philosopher of Andalusia. Critical of Western materialism, the freemason Guénon sought in Islam and other religious traditions particularly the esoteric roots that he believed united all religions. The universal and ageless wisdom, *philosophia perennis*, is everywhere the same, although it is dressed in various forms to suit different peoples and periods of time. In esoteric Sufism, Guénon found the Truth and Reality that is the kernel of the shifting forms. He wrote a number of books in French, many of which were translated into other languages.[5]

A Swiss convert who was strongly influenced by Guénon was Frithjof Schuon (d. 1998), who was initiated into the Alawi branch of the Shadhiliyya but gradually became more independent and eventually formed his own branch, called Maryamiyya after the mother of Jesus. Schuon claimed that she revealed herself to him. As sheikh Isa Nur al-Din, he and his message about the transcendent unity of the religions attracted a number of disciples in Europe and North America. When he lived in the United States in the 1980s and 90s, he became interested in the religions of the American Indians. This development, as well as accusations of authoritarianism and the sexual liberalism that characterized him and some of his followers, made him increasingly controversial during the final years of his life. Another prominent supporter of Guénon was the French Michel Vâlsan (d. 1974), who edited the journal *Etudes Traditionelles* and translated works of Ibn Arabi. In Great Britain, Martin Lings (b. 1914), Abu Bakr Siraj al-Din, who among other things has published a biography on Abu al-Abbas al-Alawi, the founder of Alawiyya, became a well-known representative of the Shadhili-Alawi tradition. Several other intellectuals and scholars, like Louis Massignon, Henri Corbin, Titus Burckhardt, Mircea Eliade and Seyyed Hossein Nasr, have also been influenced by the perennialist tradition.[6]

In Sweden the Sufi tradition that in Europe is associated above all with René Guénon and Frithjof Schuon has been introduced by the author Kurt Almqvist (b. 1912), who has a Ph.D. in Romance languages. He has published a number of books and collections of poems. These works reflect a fervent interest in

---

5 For more information on Guénon and his work, see e.g. Sérant 1953, Chacornac 1958 and Tourniac 1973. Kurt Almqvist has presented Guénon's position in a Swedish book (Almqvist 1977).

6 See further e.g. Keller 1995, pp. 367–369; Hamès 1996, p. 443; and Hermansen 2000, pp. 169–170.

mysticism and, above all, Sufism.[7] Almqvist is very critical of the illusion of 'progress', extreme materialism and lack of interest in metaphysics that he thinks is characteristic of the modern West. Through studies of Eastern religions and the medieval Europe, however, contacts with spiritual values can be restored.[8] He maintains that without Guénon and particularly Schuon's explorations of the ageless religion, *religio perennis*, none of his books could have been published. Like Guénon, Schuon and others, Almqvist argues that in medieval Europe there was an esoteric kernel that was preserved primarily by monasteries but also by guilds and in alchemist circles.[9] The ideas about *religio perennis* have roots in several sources. In addition to Sufism, as interpreted primarily by Guénon and Schuon, and esotericism in other religious traditions, Almqvist is influenced by Platonism and hermetism. In the hermetic tradition, which is based largely on neo-Platonic ideas, the sharp distinction between God and the world or between the immutable, perfect heaven and the changing, defective earth is abolished.

Due to the ageless and universal wisdom provided by the esoteric kernel of the religions, human beings can reach a holistic view of life that provides unity and serenity in the midst of worldly anxiety. In a sense, thus, it is possible to experience heaven on earth. According to Almqvist, the divine Unity is essentially inherent in all divinely revealed religions. This metaphysical and inter-religious doctrine can only be framed within the deeper, esoteric level of religion, which is the dimension of the intuitive Intellect. This intellect provides knowledge about the divine and is not synonymous with reason, *ratio.*[10] Following Ibn Arabi, among others, Almqvist holds that God is certainly transcendent in relation to the universe, but this is not thoroughly separate from Him but "one with the Deity in its essence, which in an enigmatic way *is* God".[11] Almqvist does not clarify what he means by "divinely revealed religions", but in addition to Islam he often gives examples from Christianity and Hinduism. His knowledge and main interest is clearly focused on religions of Eastern origin. However, he does refer to shamanism as one of the oldest forms of religion.[12]

The basic significance of Sufism for the thought patterns of Almqvist can be seen, for instance, in his emphasis on the importance of invoking the name of God, which has a central place in the typical Sufi ritual called *dhikr* (remembrance). Reciting the names of God is one of the most significant aspects of the

---

7 Three books of particular interest here are *Den glömda dimensionen* (1959), *Himmelsstegen* (1986) and *Ordet är Dig nära* (1994).

8 Almqvist 1959, pp. 9-11, 74-76.

9 Almqvist 1994, p. 27; Almqvist 1959, pp. 68-69.

10 Almqvist 1959, pp. 19-32.

11 Almqvist 1994, pp. 66, 79.

12 Almqvist 1959, p. 72.

universal wisdom that God has offered humankind. The names that God has revealed to human beings are different expressions of the divine Word. The original light has been preserved by the Word, which thus is the kernel of divine Light and Life. Since the divine Reality in the end is the Only Reality, deep down the reality of the world must, in its essence, be the transcendent Reality. The Entirety that is based on the Unity of God can, with Sufi terminology, be called the 'Universal Human', *al-insan al-kamil*, which may refer both to an idea and a particularly sanctified human being, especially Muhammad. The Universal Human in the form of apostles, prophets and other sanctified people have a decisive role as interpreters of the inter-religious truths of the universal wisdom.[13]

Some of Almqvist's poems may be interpreted as pantheistic.[14] "Orthodox" Muslims have often accused Sufis of pantheism. Almqvist defends himself against such accusations and points out that it is true that God is essentially inherent deep down in the creation but nevertheless maintains his transcendence.[15] In the book *Den glömda dimensionen* he stresses, in addition, that the genuine or intuitive Intellect is beyond the individual. Thus, it is not a matter of pantheism or immanence.[16] Nevertheless, it is clear that the ideas of Almqvist and other perennialists must be very controversial in the eyes of, among others, Islamists. Many Islamists are influenced by the influential medieval thinker Ahmad Ibn Taymiyya (d. 1328), who saw the 'purification' of Sufism as one of his main concerns.

In addition to those parts of Almqvist's writings that have been interpreted as pantheistic and those that are universalistic, the emphasis on the esoteric features of religion and the seemingly limited interest in the exoteric and ideological aspects are problematic for Islamists and many other Muslims. In his exposition of esotericism he refers, among other things, to the teachings of Jesus, who according to Almqvist preached the Gospel but not law, i.e. exotericism. Virtues are seen not only as a 'moral' concern but above all as aspects of an inner, spiritual purity and beauty.[17] It is true that Almqvist emphasizes the significance of ethics, but he does not stress the importance of Islamic law and there are few explicit political statements in his writings. As indicated above, however, he is strongly critical of what he conceives of as an excessive materialism in the West as well as its one-sided rationalism and (secular) myth of pro-

---

13 See further e.g. Almqvist 1959, p. 44; Almqvist 1944, pp. 22, 25, 68–69, 83, 89–90.
14 E.g. 'Himmelsfärd', 'Tecknet' and 'Spindeln' (Almqvist 1945, pp. 18, 35, 63).
15 Almqvist 1994, p. 92, n. 4.
16 Almqvist 1959, p. 22.
17 Almqvist 1994, pp. 78, 87.

gress. The humanism that has its roots in the Renaissance, he argues, has reduced everything to human proportions.[18]

For a continued study of the tradition of *religio perennis* in Sweden it would be of considerable interest to analyse some parts of the writings of the author and historian Tage Lindbom. In several of his works an inspiration from Sufi thinkers, like Ibn Arabi, Ibn Habib al-Darqawi, who formed the Darqawi branch of the Shadhiliyya, and Schuon, can be discerned.[19] In several respects Lindbom's ideas are in accordance with those of Almqvist. However, Lindbom is more interested in political aspects, which in his case are extremely right-wing. In a classical Islamic way, he maintains that God should rule on earth and that all power emanates from Him, not from the people. The profane science that does not avow any divine knowledge, *sacra scientia*, has paved the way for the Kingdom of Man (*Människoriket*) which, according to Lindbom, is a pseudo-spiritual dream aimed at maintaining the illusion that humankind's secularised existence has a meaning and purpose.[20]

The Sufi Movement

In 1910 the Sufi sheikh Hazrat Inayat Khan (d. 1927), who belonged to a well-to-do family, travelled from India to the West in order to spread his Sufi message among Westerners. As a result of his activities, a number of Sufi centres were formed in Europe and the United States. Khan was an initiate member of the Chistiyya and deeply influenced by the interest in music that characterizes this order. He lived in a number of countries, including England and France, and travelled intensively. In 1925 he came to Sweden, where he lectured and spoke over the radio. Some upper class women were attracted by his ideas and started to arrange services in a rented building and, more informally, in the apartment of Elsa Ulma Haglund, the first leader of Sufi-rörelsen, which is the name of the Swedish branch of the Sufi Movement. The author Eric Hermelin, whose translations of Sufi poetry have inspired several Swedish poets, sympathized with and donated some of his books to the Sufi movement. The centre of

18 Almqvist 1959, p. 72.

19 See particularly Lindbom 1984, 1986 and 1990.

20 Lindbom 1978, p. 11; Lindbom 1990, p. 89. See also e.g. Lindbom 1991. Lindbom's and Almqvist's views on science have some resemblance to those expressed by the above-mentioned Iranian scholar S.H. Nasr, who is one of the most active proponents of an Islamization of science. For a detailed analysis of Nasr's position, see Stenberg 1996, pp. 97–151.

Sufirörelsen has always been in Stockholm, but there are a few members in other parts of the country too.[21]

The international Sufi movement publishes the journal *Sufi Record,* and Inayat Khan's message has been collected, written down and published by some of his disciples in a series of twelve books called *The Sufi Message of Hazrat Inayat Khan.*[22] However, the following account is based mainly on material that has been produced by the Swedish branch of the movement. Sufi-rörelsen has, among other things, distributed information pamphlets and translated some of Khan's publications into Swedish: *Det inre livet* (1926), *Livets ändamål* (1930), *Toner från tystnadens musik* (1958) and *Den gudomliga symfonin – Vadan* (1960). These works were translated by Haglund. The first book, *Det inre livet,* appeared in a new edition (1984), translated by Anna-Greta Karima Ångström, who in the 1960s had taken over as leader of Sufi-rörelsen.

On the 22nd of October 1992 there was a Swedish radio program called "Det mesta är nafs: en dokumentär om sufismen, religionens esperanto".[23] One of the women from Sufirörelsen who were interviewed on this program explained that, in their view, the expression "the esperanto of religion" was a striking designation for Sufism since it highlighted its universalist message. The Sufi movement has a most tolerant and inclusive theology of religion. Different religions share an esoteric kernel, while the exoteric forms vary. With regard to the most central issues the various religions do not differ. On the esoteric level, therefore, mystics and prophets always and everywhere have been in accord. God is One and manifests His Unity through all and everything. The various exoteric forms are like the different tones of the same instrument, and a person who becomes an initiate member of the Sufi movement does not necessarily have to convert to Islam. Hence people should not be enticed away from their religions. The goal is rather to deepen their spirituality and devotion.[24] Sufism has always existed, and in his writings Khan provides examples of esoteric truths from different religions, particularly Islam, Hinduism and Christianity.[25] The wisdom of such religions of Eastern origin will fecundate the spiritually parched West.

In a small information pamphlet Sufi-rörelsen summarizes its aims in three sentences:

---

21 See further Wedholm 1967, pp. 4–6; Sufi-rörelsen 1976, p. 2; Hägglund 1997, pp. 5–14, 31–37.

22 With regard to Khan's universalist theology of religion, vol. 9 (Khan 1963) is one of the most interesting publications.

23 The editors of this program were Timo Sundberg and Katharina Englund.

24 Khan 1930, p. 18, 67; Wedholm 1967, pp. 5–6; Sufi-rörelsen 1976, pp. 2, 4; Stålhammar 1991, p. 9. For a discussion of the relationship between Sufism and Islam in the West, see Yusuf 1994.

25 See especially Khan 1963.

1. To implement and spread the knowledge about religious unity, love and wisdom, so that all prejudices against religions may disappear, human beings may abound with love, and all hatred caused by difference and disunity may be extirpated.
2. To discover the light and power that lies dormant in human beings, the secrets of all religions, the power of mysticism and the kernel of philosophy, without encroaching upon religious customs and beliefs.
3. To contribute to the rapprochement between East and West through an exchange of ideas and ideals, so that the Universal Unity may appear and humans may meet fellow humans across the narrow boundaries of nationalism and racial prejudice.

In order to reach the "inner life" – the Kingdom of God is within human beings – it is necessary to be in command of thoughts and feelings, consult a spiritual master, acquire inner knowledge and learn to love daily life. People who live the inner life are characterized above all by serenity and modesty. From the spiritual master the initiate follower of the Sufi way learns the methods, particularly meditation, that will help him or her to reach higher levels of the self-fulfilling inner life. In the Sufi movement, meditation is frequently combined with music. Various masters have different methods. Thus, there are different ways of obtaining the goal of perfection in life and unification with God.[26]

The inner life does not correspond to any specific external rules. Hence there are no special outward signs which show what people live the inner life. Those who have learned to see life from a higher level are not bound to specific laws that have been given them by their religion. When a human being becomes spiritually mature, he or she can independently prescribe for himself or herself the norms that are suitable. The life of a person who has obtained a high spiritual level cannot be condemned by others. People who nevertheless judge persons on a high level of spirituality may hinder these persons' spiritual progress. For instance, a holy person should not be forced to take part in Islamic horary prayers (*salat*) since the entirety of his or her life is a devotion. The "inner laws" can be understood only by the holy people themselves. However, these laws are higher and more demanding than exoteric laws. "The mystic does not follow the law, he is the law."[27] For holy people, distinctions between class, nation and race are of no interest. The inner law gives such people the possibility of appreciating all that is good and beautiful, like music and art.[28] In view

26 Khan 1930, pp. 21, 56, 66; Sufi-rörelsen 1976, pp. 3–4; Khan 1984, pp. 23, 41, 49–52; Stålhammar 1991, pp. 8–9.

27 Khan 1960, p. 84.

28 See further Khan 1984, pp. 28–39.

of these ideas, it is not surprising that Khan, like Kurt Almqvist, shows little interest in political and social issues. The solutions to the basic problems of human beings are found in the "inner life".

The Sufi movement is now active in more than twenty countries, mainly in Europe and North America.[29] The headquarters was previously located in Geneva. Today there are two main branches of the movement, the International Sufi Movement with its centre in the Hague and the International Sufi Order with headquarters in Suresnes in France. They are led by two sons of Hazrat Inayat Khan, Hidayat Khan and Pir Vilayat Inayat Khan, respectively.[30] Sufi-rörelsen in Sweden belongs to the first of the two main organisations. The differences between the two seem to concern methods rather than contents; the Sufi Order emphasizes meditation and retreats more strongly than does the Sufi Movement. The arrangement of boarding schools during summer is an important element in the activities of both. The devotional life has partly an esoteric character, with education for the initiated, but also a more open and active form.

Open universal services are usually led by three people, among whom both sexes should be represented. Women have always had influential roles, also as sheikhs, and God is called both Father and Mother. On the altar there are seven candles and holy scriptures from Islam, Judaism, Christianity, Buddhism, Hinduism and Zoroastrianism. Incense, which symbolizes the human spirit rising towards God, burns throughout the service. This starts with music and the lighting of the candles, six of which represent the religions mentioned above, while the seventh symbolizes seekers and people who deeply respect the light of Truth. In a universal service there is, moreover, reading from the holy texts of the different religions and a sermon is preached.[31] Thus, the forms of the services emphasize the universal aspects of the movement initiated by Inayat Khan.

Final Remarks

The perennialist Martin Lings argues that Islam can make special claims to universalism since it restores the original religion, and because Sufism stresses the connections between Islam and other religions, it can constitute a bridge between East and West.[32]

---

29 For a recent doctoral thesis on this movement, see Jironet 1998.

30 Pir Vilayat Inayat Khan has published, among other things, *The Call of the Dervish* (1981), which exists in a German translation, *Der Ruf des Derwisch* (1982), too.

31 Wedholm 1967, p. 4; Hägglund 1997, pp. 26–30, 42–45.

32 Lings 1975, pp. 17–24. Cf. Gerholm 1994, p. 207.

> From time to time a Revelation 'flows' like a great tidal wave from the Ocean of Infinitude to the shores of our finite world; and Sufism is the vocation and the discipline and the science of plunging into the ebb of one of these waves and being drawn back with it to its Eternal and Infinite Source.[33]

Yet the perennialist tradition represented by Lings, Almqvist and others is more Islam-oriented than is the position of Hazrat Inayat Khan and his followers. Even though the goal is the same, the Islamic way is, according to the perennialists, the most effective way to reach this goal. For Khan and his followers, Sufism becomes more clearly both a trans-*tariqa* and an inter-religious phenomenon. Sufism was not created in the eighth century B.C.E. but has always existed and, as mentioned above, conversion to Islam is not needed.

In addition to Khan and Gurdjieff there are several other Sufi leaders in Europe who have championed a universalist message. One of the most well-known is Idries Shah (d. 1996), who was born in England and whose books have been published in numerous editions.[34] It is typical of the universalistically-oriented Sufi leaders that they have been prolific authors. Another example is the Russian Naqshbandi sheikh (*shaykha*) Irina Tweedie, whose Indian Sufi master was also a Hindu.[35] Her autobiography *Chasm of Fire* from 1985 was later published in an expanded version entitled *Daughter of Fire*.[36] The Golden Sufi Center in California is inspired by the universalist teachings and writings of Tweedie. Another successful Sufi writer is Reshad Feild, a former pop singer in The Springfields. Inspired by Gurdjieff, Pir Vilayat Inayat Khan and the Mevlevi tradition, he has founded the Sufi training institute Zentrum Johanneshof near Vierwaldstättersee in Switzerland.[37] In Austria and Germany Stefan Makowski has actively promoted a universalist Sufi message, partly through his writings.[38] He first managed the Haus Schneede, south of Hamburg, and later established in Salzburg the international Institut für Sufi-Forschung und -Förderung. Makowski was initially a fairly traditional follower of the Burhani order, but his teaching has gradually become more universalist.[39]

Together with Samsam Renate Makowski, Stefan Makowski recently published a book on Sufism for women. In this book they argue that the Sufi message is very attractive to female spiritual seekers because it speaks above all

---

33 Lings 1975, p. 11.
34 E.g. Shah 1964.
35 Kinney 1994, p. 21; Hermansen 2000, pp. 167–168.
36 Tweedie 1985 and 1986, respectively.
37 See e.g. Feild 1976, 1988 and 1990. The German edition (Feild 1993) of the first of these books, *The Last Barrier*, has been published in numerous editions, selling more than 100.000 copies.
38 E.g. Makowski 1997.
39 Schlessmann 1989, pp. 145–147; Keller 1995, p. 378.

to the heart.[40] Whatever the reasons, there seems to be a certain preponderance of women not only in the Sufi movement initiated by Hazrat Inayat Khan but also in several other Sufi groups with a universalist inclination. In general, the significance of equality of opportunity between men and women is stressed strongly. This emphasis is usually more pronounced in the new Sufi groups with far-reaching universalist theologies of religion than in the traditional orders, even though more traditional *tariqa* sheikhs, like the above-mentioned Muhammad Nazim al-Haqqani and Jawad Nurbakhsh, stress the importance of gender equality too. Perhaps the less hierarchic character of the sheikh-disciple relationship in the former groups as well as the focus on the experiential side of religion and great interest in psychological issues tend to attract more women than men. However, there is clearly a need for more research on gender relationships and causal factors before such questions can be discussed more thoroughly.

Another important field for further research is the connections between universal Sufism and the so-called New Age movement. Books by authors such as Hazrat Inayat Khan and Idries Shah are often found in bookshops where New Age literature is sold. In addition to the emphasis on the "inner" dimension of religion rather than practice and the interest in psychology, the "pick and mix"-attitude is another similarity between universal Sufism and New Age. In other words, proper religious inspiration may be found in various religious traditions. Another common feature is the focus on cultural aspects like poetry, music and dance. With regard to social issues, not only the emphasis on new gender roles but also individualism and a low degree of institutionalization are other similarities between universal Sufism and New Age. Currently, features such as these probably make this kind of Sufism more attractive to Westerners than more traditional *tariqa*-based forms as well as other forms of Islam that are not "home-bred" in the West.[41]

In universalist Sufi circles Europeans have indeed played prominent roles, as has been exemplified in this essay, and apparently the followers are primarily Europeans too. Yet there are no mass numbers of people who have joined such groups. Again, more research is needed to find out about the social composition of these circles. More vague statements indicate, however, that it is largely intellectuals and artists, or people from middle or upper class strata rather than workers, who have been attracted by their message, which has a certain elitist character. From a growth point of view, moreover, universalism has a problem in that it accepts in principle all religions as equally valid. Given such a view,

---

40 Makowski & Makowski 1996.

41 For a more detailed discussion on universal Sufism and New Age, see Hammer (forthcoming).

growth through missionary work does not stand out as a major concern. Some universalists, like Hazrat Inayat Khan, have nevertheless had a missionary zeal – Khan believed that his message could serve to unite people from the East and the West on a trans-religious level – but others, like Almqvist, have been "chamber Sufis" rather than active missionaries.

Selected Bibliography

Almqvist, Kurt 1959. *Den glömda dimensionen*. Stockholm.

Almqvist, Kurt 1977. *I tjänst hos det Enda. Ur René Guénons verk*. Inledning och översättning av Kurt Almqvist. Stockholm.

Almqvist, Kurt 1986. *Himmelsstegen. Om människans möjlighet att finna en väg till Gud*. Hudiksvall.

Almqvist, Kurt 1994. *Ordet är Dig nära. Om uppenbarelsen i hjärtat och religionen*. Delsbo.

Chacornac, Paul 1958. *La vie simple de René Guénon*. Paris.

Feild, Reshad 1976. *The Last Barrier*. New York.

Feild, Reshad 1988. *Footprints in the Sand*. Longmead.

Feild, Reshad 1990. *Reason Is Powerless in the Expression of Love*. Seattle.

Feild, Reshad 1993. *Ich ging den Weg des Derwisch*. München.

Geaves, Ron 2000. *The Sufis of Britain. An Exploration of Muslim Identity*. Cardiff.

Gerholm, Tomas 1994. "Two Muslim Intellectuals in the Postmodern West. Akbar Ahmed and Ziauddin Sardar", in: *Islam, Globalization and Postmodernity*, ed. by Akbar S. Ahmed & Hastings Donnan. London & New York.

Hamès, Constant 1996. "L'Europe occidentale contemporaine", in: *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans l'islam des origines à aujourd'hui*, sous la direction de Alexandre Popovic et Gilles Veinstein, pp. 442–447. Paris.

Hammer, Olav (forthcoming). "Sufism som nyandlighet", in: *Levande sufism*, ed. by David Westerlund.

Hermansen, Marcia 1997. "In the Garden of American Sufi Movements. Hybrids and Perennials", in: *New Trends and Developments in the World of Islam*, ed. by Peter B. Clarke, pp. 155–178. London.

Hermansen, Marcia 2000. "Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements", in: *The Muslim World* 90 (1 & 2), pp. 158–197.

Hägglund, Catarina 1997. "Kärlek, harmoni och skönhet. Sufi-rörelsen i Sverige". Unpublished essay in the history of religions, Department of Theology, Uppsala University.

Jironet, Karin 1998. *The Image of Spiritual Liberty in the Sufi Movement Following Hazrat Inayat Khan*. Amsterdam.

Keller, Carl-A. 1995. "Le soufisme en Europe occidentale", in: *Scholarly Approaches to Religion, Interreligious Perceptions and Islam*, ed. by Jacques Waardenburg, pp. 359–389. Bern.

Khan, Hazrat Inayat 1926. *Det inre livet*. Translated by Elsa Haglund. Stockholm.

Khan, Hazrat Inayat 1930. *Livets ändamål*. Translated by Elsa Haglund. Stockholm.

Khan, Hazrat Inayat 1958. *Toner från tystnadens musik. Ur Gayan*. Translated by Elsa Haglund. [Stockholm.]

Khan, Hazrat Inayat 1960. *Den gudomliga symfonin – Vadan*. Translated by Elsa Haglund. [Stockholm.]

Khan, Hazrat Inayat 1963. *The Sufi Message of Hazrat Inayat Khan*, vol. 9, *The Unity of Religious Ideals*. Published for the International Headquarters of the Sufi Movement. London.

Khan, Hazrat Inayat 1984. *Livets ändamål*. Second revised edition. Translated by Anna-Greta Ångström. Stockholm.

Khan, Pir Vilayat Inayat 1981. *The Call of the Dervish*. Santa Fe.

Khan, Pir Vilayat Inayat 1982. *Der Ruf des Derwisch*. Essen.

Kinney, Jay 1994. "Sufism Comes to America", in: *Gnosis. A Journal of Western Inner Traditions* 30 (Winter), pp. 18–23.

Lindbom, Tage 1978. *Människoriket*. SPT:s småskrifter, no. 29. Uppsala.

Lindbom, Tage 1984. *Den gyllene kedjan. Falsk och äkta gnosis*. Borås.

Lindbom, Tage 1986. *Bortom teologin*. Borås.

Lindbom, Tage 1990. *Mystik*. Borås.

Lindbom, Tage 1991. *Demokratin är en myt*. Borås.

Lings, Martin 1975. *What Is Sufism?* Berkeley & Los Angeles.

Makowski, Stefan 1997. *Allahs Diener in Europa. Denker und Dichter im Dialog mit dem Islam*. Zürich & Düsseldorf.

Makowski, Stefan & Samsam Renate Makowski 1996. *Sufismus für Frauen. Zugänge zur islamischen Mystik*. Zürich & Düsseldorf.

Rawlinson, Andrew 1997. *The Book of Enlightened Masters. Western Teachers in Eastern Traditions*. Chicago.

Schlessmann, Ludwig 1989. "Sufismus in Deutschland", in: *Geographia Religionum*, no. 7, pp. 143–152.

Sérant, Paul 1953. *René Guénon*. Paris.

Shah, Idries 1964. *The Sufis*. New York.

Stenberg, Leif. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund Studies in History of Religions, no. 6. Stockholm.

Stålhammar, Birgitta Manners 1991. "Sufi-rörelsen är internationell. Marja Entrich – känd och okänd", in: *Sökaren* 28 (6), pp. 8–9.

Sufi-rörelsen 1976. "Sufi-rörelsen", in: *Sökaren* 28 (4), pp. 2–4.

Tourniac, Jean 1973. *Propos sur René Guénon*. Paris.

Tweedie, Irina 1985. *Chasm of Fire. A Woman's Experience of Liberation through the Teachings of a Sufi Master*. Tisbury.

Tweedie, Irina 1986. *Daughter of Fire. A Woman's Experience of Liberation through the Teachings of a Sufi Master*. Nevada City.

Wedholm, Olle 1967. "Hazrat Inayat Khan och sufismen. En vis man och hans lära", in: *Sökaren* 4 (6), pp. 4–6.

Yusuf, Ya'qub ibn 1994. "Sufism in the West and the Question of Religion. Do You have to Be a Muslim to Be a Sufi?", in: *Gnosis. A Journal of Western Inner Traditions* 30 (Winter), pp. 58–61.

Schriftenverzeichnis Anders Hultgård

zusammengestellt von Olof Sundqvist & Michael Stausberg

1971

Croyances messianiques des Test: XII Patr. Critique textuelle et commentaire des passages messianiques. Uppsala (Dissertation), 194 S.

1972

L'universalisme des Test. XII. Patr. In: *Ex orbe religionum: studia Geo Widengren XXIV mense Apr. MCMLXXII quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus.* (Studies in the History of Religions [Supplements to NUMEN] 21). Hg. von J. Bergman, K. Drynjeff & H. Ringgren. Leiden, S. 192–207.

1973

Messiasgestalten i nutida judendom. In: *Religion och Bibel* 32, S. 52–62.

1976

Utkorelse och uppenbarelse som judiska förutsättningar för dialogen med kristendom och islam. In: *Svensk Missionstidskrift* 64/2, S. 100–105.

1977

L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. Bd. 1: Interprétation des textes. (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 6). Uppsala, 396 S.

Adam (Religionsgeschichte; Mandäismus, Manichäismus, Islam). In: *Theologische Realenzyklopädie.* Bd. 1, S. 427–431.

1978

Man as Symbol of God. In: *Religious Symbols and their Functions.* Based on Papers read at the Symposium on Religious Symbols and their Functions held at Åbo on the 28th–30th of August 1978. (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 10). Hg. von H. Biezais. Stockholm, S. 110–116.

1979

Das Judentum in der hellenistisch-römischen Zeit und die iranische Religion – ein religionsgeschichtliches Problem. In: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt.* Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung II, Principat, Bd. 19/1: Religion: Judentum: Allgemeines, palästinisches Judentum. Hg. von W. Haase. Berlin/New York, S. 512–590.

1980

The Ideal 'Levite', the Davidic Messiah and the Saviour-Priest in the Testaments of the Twelve Patriarchs. In: *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms.* Society of Biblical Literature. Septuagint and Cognate Studies. Nr. 12. Hg. von J.J. Collins & G.W.E. Nickelsburg. Michigan, S. 93–110.

1981

Vorwort zu und schwedische Übersetzung von E. Pagels, *De gnostiska evangelierna* (Originaltitel: *The Gnostic Gospels* 1979). Stockholm, S. 9–18. (Neuausgabe 1998).

1982

L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches. Bd. 2: Composition de l'ouvrage, textes et traductions (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 7). Uppsala, 319 S.

Människan, livet och döden i religionernas perspektiv. Stockholm, 40 S.

Change and Continuity in the Religion of Ancient Armenia with Particular Reference to the Vision of St. Gregory (Agathangelos § 731–755). In: *Classical Armenian Culture.* Influences and Creativity (University of Pennsylvania. Armenian Texts and Studies 4). Hg. von T. J. Samuelian. Philadelphia, S. 8–26.

Figures messianiques d'Orient comme sauveurs universels dans le monde gréco-romain. In: *La Soteriologia dei Culti Orientali nell'Impero Romano.* Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24–28 Settembre 1979 (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain 92). Hg. von U. Bianchi & M.J. Vermaseren. Leiden, S. 734–752.

"Så talade Zarathustra" - Irans forna religion i dag. In: *Religion och Bibel* 40 (1981), S. 21–34.

Ecstasy and Vision. In: *Religious Ecstasy*. Based on Papers read at the Symposium on Religious Ecstasy held at Åbo, Finland, on the 26th-28th of August 1981 (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 11). Hg. von N.G. Holm. Stockholm, S. 218–225.

The Twelve Precious Stones and the Twelve Tribes — a Note on an Ancient Armenian List. In: *Aarhus Armeniaca* (Acta Jutlandica 56; Humanistisk serie 56). Aarhus, S. 51–55.

1983

Forms and Origins of Iranian Apocalypticism. In: *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979. Hg. von D. Hellholm. Tübingen, S. 387–411 (Zweite Auflage 1989).

Théophanie et présence divine dans le judaïsme antique. Quelques remarques à partir des textes "intertestamentaires". In: *La Littérature Intertestamentaire*. Colloque de Strasbourg 17–19 octobre 1983 (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés). Hg. von M. Philonenko. Paris, S. 43–55.

Artavazd, demon eller frälsare?. In: *Religionsvetenskapliga studier*. Festskrift till Sven S Hartman (Religio 12). Hg. von A. Geels, T. Olsson & P. Schalk. Lund, S. 107–116.

1984

[Herausgeber zusammen mit E.H. Sharpe:] *Nathan Soederblom and his contribution to the study of religion*. Essays in commemoration of the 50th anniversary of his death (Horae Soederblomianae 7). Uppsala, 102 S.

De äldsta runinskrifterna och Nordens förkristna religion. In: *Religion och Bibel* 41 (1982), S. 57–73.

1985

Armenierna – religion, kultur och historia i gången tid. In: *Längtan till Ararat*. En bok om Armenien och armenisk identitet. Hg. von G. Gunner & E. Lindberg. Göteborg, S. 83–163.

1986

Eskatologin i den intertestamentala perioden. In: *Judendom och kristendom under de första århundradena*. Nordiskt patristikerprojekt 1982–1985. Hg. von S. Hidal u.a. Oslo, S. 85–97.

Frälsning som religionsfenomenologiskt begrepp. In: *Chaos. Dansk-Norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 6, S. 21–28.

Rezension von H. Louis Ginsberg, *The Israelian Heritage of Judaism*. New York 1982 (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America 24). In: *Bibliotheca Orientalis* 43/1–2, Sp. 183–185.

Rezension von Willam G. Braude & Israel J. Kapstein, *Tanna dĕḇe Eliyyahu*. The Lore of the School of Elijah. Philadelphia 1981. In: *Bibliotheca Orientalis* 43/1–2, Sp. 186–188.

1987
The Burnt-Offering in Early Jewish Religion - Sources, practices and purpose. In: *Gifts to the Gods*. (Boreas. Uppsala Studies in Ancient Mediterranean and Near Eastern Civilizations 15). Hg. von T. Linders & G. Nordquist. Uppsala, S. 83–91.

Rezension von Joseph Naveh & Shaul Shaked, *Amulets and Magic Bowls*. Aramaic Incantations of Late Antiquity. Jerusalem 1985. In: *Bibliotheca Orientalis* 44/3–4, Sp. 518–520.

1988
Prêtres juifs et mages zoroastriens — influences religieuses à l'époque hellénistique. In: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 68, S. 415–428.

Rezension von Ivar Lindquist, *Religiösa runtexter III*. Det vikingatida kvädet på en kopparplåt från Södra Kvinneby i Stenåsa socken, Öland; ett tydningsförslag. Efter författarens efterlämnade manuskript utgivet av Gösta Holm. Lund 1987 (Skrifter utgivna av Vetenskapssocieteten i Lund 79). In: *Svenska Landsmål och Svenskt Folkliv*, S. 137–145.

1989
Platons gudsbilde og samtidens monoteistiske strømninger. In: Dionysos og Apollon. Religion og samfunn i antikkens Hellas. En artikkelsamling. Hg. von T. Eide & T. Hägg (Skrifter utg. av Det Norske Institutt i Athen 1). Bergen, S. 227–244.

Vorwort zur schwedischen Übersetzung von E. Pagels, *Adam, Eva och Ormen* (Originaltitel: *Adam, Eve, and the Serpent* 1988). Stockholm, S. 9–14.

1990

The First Chapter of the Bundahišhn. Remarks on Text and Composition. In: *Proceedings of the first European Conference of Iranian Studies* held in Turin, September 7th–11th, 1987 by the Societas Iranologica Europaea. Bd. 1: P. 1: Old and Middle Iranian Studies (Serie orientale Roma 67). Hg. von Gh. Gnoli & A. Panaino. Rom, S. 167–190.

Old Scandinavian and Christian Eschatology. In: *Old Norse and Finnish Religions and Cultic Place-Names*. Based on Papers read at the Symposium on Encounters between Religions in Old Nordic Times and on Cultic Place-Names held at Åbo, Finland, on the 19th–21st of August 1987 (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 13). Hg. von T. Ahlbäck. Åbo, S. 344–357.

Rezension von *Catalogue des 'incunable' arméniens (1511/1695) ou Chronique de l'imprimerie arménienne*. In: *Acta Orientalia* 51, S. 277–279.

1991

God and Image of Woman in Early Jewish Religion. In: *Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*. Hg. von K.E. Börresen. Oslo, S. 35–53.

Bahman Yasht: A Persian Apocalypse. In: *Mysteries and Revelations*. Apocalyptic Studies since the Uppsala Colloquium (Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplment Series 9). Hg. von J.J. Collins & J.H. Charlesworth. Sheffield, S. 114–134.

Övergångstidens eskatologiska föreställningar. In: *Nordisk hedendom. Et symposium*. Hg. von G. Steinsland, U. Drobin, J. Pentikäinen & Pr. Meulengracht Sørensen. Odense, S. 161–168.

1992

Religiös förändring, kontinuitet och ackulturation/synkretism i vikingatidens och medeltidens skandinaviska religion. In: *Kontinuitet i kult och tro från vikingatid till medeltid* (Projektet Sveriges kristnande 1). Hg. von B. Nilsson. Uppsala, S. 49–103.

Mythe et histoire dans l'Iran ancien: Cosmogonie et l'histoire du monde. In: *Recurrent Patterns in Iranian Religions*. From Mazdaism to Sufism (Studia Iranica. Cahier 11). Hg. von Ph. Gignoux & E. Gyselen. Paris, S. 37–56.

Zoroastrian Myth in Bahman Yasht. In: *The Middle East Viewed from the North.* Papers from the First Nordic Conference on Middle Eastern Studies, Uppsala 26–29 January 1989. Hg. von B. Utas & K.S. Vikør. Bergen, S. 15–27.

Pausanias och religionen. In: *I Hellas med Pausanias.* Artikler og oversettelser. Hg. von Ø. Andersen & T. Eide. Bergen, S. 127–143.

Zervanism. In: *The Anchor Bible Dictionary.* Bd. 6, S. 1086–1087.

1993

Altskandinavische Opferrituale und das Problem der Quellen. In: *The Problem of Ritual.* Based on Papers Read at the Symposium on Religious Rites Held at Åbo, Finland, on the 13th–16th August 1991 (Scripta Instituti Donneriani Aboensis 15). Hg. von T. Ahlbäck. Åbo, S. 221–259.

Trône de Dieu et trône des justes dans les traditions de l'Iran ancien. In: *Le Trône de Dieu* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 69). Hg. von M. Philonenko. Tübingen, S. 1–18.

Armenia in Change and Crisis: The Byzantine Impact. In: *Aspects of Late Antiquity and Early Byzantium.* (Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions 4). Hg. von L. Rydén & J.O. Rosenqvist. Stockholm, S. 67–74.

The first Gods. In: *Meetingplace Baltic.* On the origin of societies in the Baltic Region (Session 1. The Baltic University — Peoples of the Baltic). Hg. von C. Westin. Uppsala, S. 19–20.

Kelter (Religion). In: *Nationalencyklopedin.* Bd. 10, S. 536.

1994

Ragnarǫk and Valhalla: Eschatological Beliefs among the Scandinavians of the Viking Period. In: *The Twelfth Viking Congress.* Developments Around the Baltic and the North Sea in the Viking Age (Birka Studies 3). Hg. von B. Ambrosiani & H. Clarke. Stockholm, S. 288–293.

Zarathustra och den forniranska religionen. Presesföreläsning 1994. In: *Religion och Bibel* 53, S. 25–30.

Rezension von Gro Steinsland, *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi.* En analyse av hierogami-myten i *Skírnismál, Ynglingatal, Háleygjatal* og *Hyndluliόð.* Oslo 1991. In: *Maal og Minne* 1–2, S. 75–80.

Rezension von Fritz Herrenbrück. *Jesus und die Zöllner*, Tübingen 1990 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 41). In: *Svensk Exegetisk Årsbok* 59. S. 181–182.

Matronae. In: *Nationalencyklopedin*. Bd. 13, S. 156.

1995

[Herausgeber zusammen mit G. Widengren & M. Philonenko]: *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien* (Recherches Intertestamentaires 2). Paris, 224 S.

Mythe et histoire dans l'Iran ancien. Etude de quelques thèmes dans le *Bahman Yašht*. In: *Apocalyptique iranienne et dualisme qoumrânien*, S. 63–162.

Rezension von Lennart Olsson, *De avestiska gatha'erna: Inledande studie* (Lund Studies in African and Asian Religions 9). Stockholm 1994. In: *Svensk religionshistorisk årsskrift*, S. 152–154.

1996

Fornskandinavisk kult – finns det skriftliga källor? In: *Religion från stenålder till medeltid*. Artiklar baserade på Religionsarkeologiska nätverksgruppens konferens på Lövstadbruk den 1–3 december 1995 (Riksantikvarieämbetet. Arkeologiska undersökningar 19). Hg. von K. Engdahl & A. Kaliff. Linköping, S. 25–57.

Världsundergång och världsförnyelse. In: *Forskningsprofiler*. Uppsala universitet. Installationsföreläsningar 1995/96. Uppsala, S. 58–65.

Religion och handikapp. In: *Intra. Utvecklingsstörda i kultur och samhälle* 4, S. 4–9.

In Memoriam Geo Widengren (1907–1995). In: *Orientalia Suecana* 43/44 (1994/95), S. 7–9.

Yasht. In: *Nationalencyklopedin*. Bd. 20, S. 227.

Yasna. In: *Nationalencyklopedin*. Bd. 20, S. 227.

Zoroastri'sm. In: *Nationalencyklopedin*. Bd. 20, S. 311.

Zurvanism. In: *Nationalencyklopedin*. Bd. 20, S. 315.

1997

[Herausgeber] *Uppsalakulten och Adam av Bremen* (Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 11). Nora, 223 S.

Från ögonvittnesskildring till retorik. Adam av Bremens notiser om Uppsalakulten i religionshistorisk belysning. In: *Uppsalakulten och Adam av Bremen*, S. 9–50.

Örnens strid mot draken: en armenisk apokalyps och dess medeltida kontext. In: *Kungliga Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala Årsbok*, S. 23–35.

Språk, tanke och religionsskifte. In: *Den nordiska mosaiken*. Humanistdagarna, 15–16 mars 1997. Uppsala, S. 171–182.

Rezension von Lotte Motz, *The King, The Champion and The Sorcerer*. A Study in Germanic Myth. Wien 1996 (Studia Medievalia Septentrionalia 1). In: *Temenos* 33, S. 283–286.

1998

Persian Apocalypticism. In: *The Encyclopedia of Apocalypticism*. Bd. 1: The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity. Hg. von J.J. Collins. New York/London, S. 39–83 (Paperback 2000).

Runeninschriften und Runendenkmäler als Quellen der Religionsgeschichte. In: *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung*. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995/Proceedings of the Fourth International Symposium on Runes and Runic Inscriptions in Göttingen, 4-9 August 1995. Hg. von K. Düwel u.a. (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde Bd. 15). Berlin/New York, S. 715–737.

The Magi and the Star—the Persian Background in Texts and Iconography. In: *"Being Religious and Living through the Eyes". Studies in Religious Iconography and Iconology. A Celebratory Publication in Honour of Professor Jan Bergman*, Faculty of Theology, Uppsala University. Published on the Occasion of his 65th Birthday, June 2, 1998 (Acta Universitatis Upsaliensis, Historia Religionum 14). Hg. von P. Schalk (Editor-in-Chief) & M. Stausberg (Co-Editor). Uppsala. S. 215–225.

[Zusammen mit M. Stausberg] Jan Bergman. A Bibliography. In: *"Being Religious and Living through the Eyes". Studies in Religious Iconography and Iconology,* S. 27–33.

1999
The *Vision of Enoch the Just* and Medieval Apocalypses. In: *Apocryphes arméniens: transmission – traduction – création – iconographie.* Actes du colloque international sur la littérature apocryphe en langue arménienne (Genève, 18–20 septembre 1997). (Publications de l'Institut romand des sciences bibliques 1). Hg. von V. Calzolari Bouvier, J.-D. Kaestli & B. Outtier. Lausanne, S. 147–158.

Hammer (Religionsgeschichtliches). In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.* Bd. 13, S. 486–492.

Fornskandinavisk hinsidestro i Snorre Sturlusons spegling. In: *Religion och samhälle i det förkristna Norden. Ett symposium.* Hg. von U. Drobin in Zusammenarbeit mit J.P. Schjødt, G. Steinsland & Pr. Meulengracht Sørensen. Odense, S. 109–123.

2000
Das Paradies: vom Park des Perserkönigs zum Ort der Seligen. In: *La Cité de Dieu = Die Stadt Gottes.* 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala 19.–23. September 1998 in Tübingen (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129). Hg. von M. Hengel, S. Mittmann & A.M. Schwemer. Tübingen, S. 1–43.

La chute de Satan. L'arrière-plan iranien d'un logion de Jésus (Luc 10,18). In: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80 (Hommage à Marc Philonenko), S. 69–77.

Jul. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.* Bd. 16, S. 100–105.

Rezension von H. Janson, *Templum nobilissimum.* Adam av Bremen, Uppsalatemplet och konflikterna i Europa kring år 1075. Göteborg 1998 (Avhandlingar från Historiska institutionen i Göteborg 21). In: *Kyrkohistorisk Årsskrift* 2000, S. 262–263.

2001
Kultische Umfahrt. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde.* Bd. 17, S. 437–442.

Loki. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 18, S. 583–595.

Mahl. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 19 (im Druck).

Menschenopfer. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 19 (im Druck).

Mithras und Mithrazismus. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 19 (im Druck).

Mythische Stätten, Tod und Jenseits. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*. Bd. 19 (im Druck).